MUSEUM HELVETICUM
Vol. 11 1954 Fasc. 4

Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons

Von Olof Gigon, Bern

Es ist das Verdienst Gerhard Müllers, in seinen vor drei Jahren erschienenen *Studien zu den platonischen Nomoi* (Zetemata Heft 3, München 1951) das Problem der *Gesetze* Platons wieder einmal mit aller Entschiedenheit zur Diskussion gestellt zu haben; es ist dringend zu wünschen, daß die Diskussion nun auch wirklich in Gang komme.

Seit den Zeiten Friedrich Schleiermachers ist es anerkannt, daß das letzte Werk Platons sprachlich so gut wie literarisch und philosophiegeschichtlich ein Rätsel darstellt. Wir wissen, daß in ihm das Suchen nach der *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* gewissermaßen aussetzt, jenes Suchen, das doch vom *Laches* an bis hinab zum *Timaios* der Mittelpunkt des platonischen Philosophierens gewesen war. Wir wissen ferner, daß die zwölf Bücher der *Gesetze* kompositorisch von einer kaum zu ertragenden Unübersichtlichkeit sind; mit einer beispiellosen Willkür werden die verschiedensten Theoreme aneinandergehängt, hin und her gewendet, fallen gelassen und wieder aufgenommen. Endlich weiß jeder Leser des platonischen Textes, daß wir es mit einer Sprache zu tun haben, die an Umständlichkeit, Gewaltsamkeit und Geschraubtheit ihresgleichen sucht.

Diese Eigenarten sind im Prinzip alle längst bekannt. Aber mit einer Antwort auf die Frage, was das nun zu bedeuten habe, hat es die Forschung bisher nicht eilig gehabt. Die wenigen Vorstöße, die energisch und mit dem Blick aufs Ganze unternommen wurden (Ed. Zeller 1839, I. Bruns 1880, U. v. Wilamowitz 1919), blieben ohne größere Wirkung. Zumeist beruhigte man sich bei der summarischen Auskunft, es handle sich eben um ein Werk der Resignation und des höchsten Alters, das man nicht mit denselben Maßstäben messen dürfe wie etwa die *Politeia*. Aber gerade diese Flucht in allgemeine biographisch-psychologische Kategorien ist und bleibt bedenklich. Es läßt sich mit ihnen jede Schwierigkeit etwas allzu leicht wegerklären und vor allem: sie führen bewußt oder unbewußt zu einer Entwertung des Textes, den es zu interpretieren gilt. Wer Platons *Nomoi* als Alterswerk entschuldigt, gibt damit zu verstehen, daß dieses Werk philosophisch und künstlerisch nicht mehr ganz ernst genommen werden kann und auch nicht ernst genommen zu werden braucht.

Allein Platons *Nomoi* wollen zweifellos ernst genommen werden, genau so wie der *Laches* oder die *Politeia*. Die antike Tradition hat sie als den letzten großen philosophischen Dialog Platons aufgefaßt. Wenn sie das tatsächlich sind, so haben

wir in ihnen die Summe und das letzte Ergebnis der Philosophie Platons anzuerkennen und gleichzeitig dasjenige Werk, von dem die geistigen Erben Platons, Speusippos, Xenokrates und Aristoteles vorzugsweise ausgegangen sind und sich abgehoben haben. – Doch diese Perspektiven haben vorerst noch im Hintergrund zu bleiben. Die erste Aufgabe an den *Nomoi* ist das Interpretieren. Solange nicht ein Kommentar vorliegt, der des Namens wert ist (der also nicht nur Realien erläutert und einzelne Kuriositäten diskutiert, sondern Satz für Satz die Sprachform und die Gedankenfolge analysiert), wird sich über den Gesamtcharakter des Werks kein Urteil abgeben lassen.

Als Vorarbeit dazu seien die ersten paar Seiten des Textes (624 a 1 bis 632 d 7 Ausg. I. Burnet) untersucht. Sie allein schon enthalten für den aufmerksamen Leser eine ganze Reihe der eigentümlichsten Probleme.

Ein erster Abschnitt 624 a 1 bis 625 c 6 hebt sich deutlich ab. Er dient dazu, das gesamte nachfolgende Gespräch zu motivieren. Schematisch kann man sagen: Er weist erstens nach, was die Gesprächspartner zu einer Unterhaltung *περὶ πολιτείας καὶ νόμων* (625 a 6/7) besonders qualifiziert und stellt zweitens diese Unterhaltung in den Rahmen eines gemächlichen Spazierganges, bei dem man alle Muße hat, die Zeit auf angenehme Weise vergehen zu lassen. Der zweite Punkt erinnert sofort an charakteristische Szenerien Platons. Im *Phaidros* findet das Gespräch bekanntlich während eines Spazierganges statt, den Phaidros unternimmt, um sich von dem langen Sitzen bei Lysias zu erholen (227 a); im *Symposion* berichtet Apollodoros dem Glaukon vom Gastmahle Agathons, während sie zusammen vom Phaleron nach Athen gehen (173 b), und im *Theaitetos* lassen sich Terpsion und Eukleides gerne die Aufzeichnungen über ein Gespräch des Sokrates vorlesen, weil sie beide von einem anstrengenden Wege erschöpft sind und ohnehin die Absicht haben, sich etwas auszuruhen (143 a b). Der philosophische Dialog soll seiner Form nach immer ein mehr oder weniger unverbindlicher urbaner Zeitvertreib sein, dem man sich ergibt, wenn man gerade Zeit und Lust dazu hat.

Doch sehen wir nun den Text der *Nomoi* näher an. In 624 a 1 bis 625 b 1 erkundigt sich der Hauptsprecher (der 626 d 3 als Athener vorgestellt wird) nach dem Urheber der Gesetzgebung in Kreta und in Sparta und erhält zur Antwort, hier wie dort werde ein Gott als solcher genannt: *ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν*, denn zunächst sind die Gesetzgeber Menschen, Minos und Lykurg, nimmt man es aber genau, so steht hinter Minos Zeus und hinter Lykurg der delphische Apollon. Die Gesprächspartner sind also unter Gesetzen aufgewachsen, die auf einen Gott zurückgeführt werden. Darum wird ihnen ein Gespräch über Gesetze willkommen sein.

Damit ist das Thema des ganzen Werkes genannt und begründet. Szenisch gesehen kann der Sinn dieser Hinführung zum Gegenstand nicht zweifelhaft sein. Die Partner des Atheners vertreten zwei Nomothesien, für die eine göttliche *αἰτία* in Anspruch genommen wird. Dann kann es sich nur darum handeln, entweder von ihnen zu lernen, den göttlich-gültigen Gehalt beider Gesetzgebungen ins Licht zu

setzen und die angemessenen Folgerungen daraus zu ziehen, oder aber jenen Anspruch als eine (vielleicht nützliche und sogar notwendige) Fiktion zu durchschauen und zu zeigen, daß faktisch die beiden Politien den Forderungen der Philosophie nicht besser genügen können als irgendeine andere. Es ist längst festgestellt, muß aber hier wiederholt werden, daß im späteren Fortgang des Dialogs weder das eine noch das andere geschieht. Zwar wird vielfach auf Geschichte, Herkommen und Gesetz Kretas und Spartas Bezug genommen, aber daß am Anfang Zeus und Apollon als die Urheber der Gesetze bezeichnet worden waren und daß diese Behauptung das ganze Gespräch veranlaßte, scheint vollständig vergessen zu sein.

Man wird indessen nicht leicht annehmen, daß ausgerechnet der Verfasser der *Nomoi*, in denen doch Gott und Göttliches eine so hervorragende Rolle spielen, willkürlich und *μάτην*, um es aristotelisch zu sagen, seinem Dialoge einen derartigen Ausgangspunkt gegeben habe. Es muß ursprünglich die Absicht Platons gewesen sein, den Dialog in der durch 624 a 1 bis 625 b 1 gewiesenen Richtung weiterlaufen zu lassen, sei es, daß die Gesetze Kretas und Spartas sich in der Tat als vorbildlich und ihres Urhebers würdig herausstellten, oder daß die Behauptung der Partner als eine *pia fraus* charakterisiert wurde, die über die Mangelhaftigkeit ihrer Politien nicht hinwegtäuschen könne. Dies führt uns nun zum Sachlichen.

Wir bemerken fürs erste, daß am Schluß unseres Einleitungsgespräches in 632 d 2/4 noch einmal ausdrücklich von den Gesetzen die Rede ist, die Minos und Lykurgos gegeben haben und die auf Zeus und Apollon zurückgeführt werden. Etwas früher (630 d 6/7) werden ebenfalls Minos und Lykurgos als Gesetzgeber genannt, nicht aber ihre göttlichen Berater (doch vgl. kurz vorher 630 c 2). Prüfen wir die vier Stellen (später gibt es nichts Vergleichbares mehr), so erkennen wir bald, daß Platon es offensichtlich bewußt vermeidet, sich klar darüber zu äußern, ob er an die Gottgegebenheit der kretischen und spartanischen Gesetze glaubt oder nicht. Es handelt sich um ein *λεγόμενον*.

Wir würden nicht weiter darauf insistieren, wenn nicht Folgendes dazukäme: In 624 a 7–b 3 ist der Athener schon nach der ersten Antwort des Kreters im Bilde darüber, daß die Annahme eines göttlichen Ursprungs der kretischen Gesetze auf den Homerversen *Od.* 19, 178/9 beruht. Freilich geht dies aus den Versen selbst nicht hervor. Was der Athener als Aussage Homers mitteilt, ist keine einfache Paraphrase, sondern eine ganz bestimmte Interpretation der Worte Homers, vorzugsweise der beiden entscheidenden Begriffe *ἐννέωρος* und *ὀαριστής*. Was sie wirklich bedeuten, braucht uns hier nicht zu kümmern. Wesentlich ist dies: Wo immer in der antiken Überlieferung von Minos als Gesetzgeber Kretas die Rede ist, gelten diese Verse als der wichtigste, wenn nicht einzige Beleg. Die ältesten Zeugnisse sind außer unserer Stelle Ephoros, der Zeitgenosse Platons, *FGrHist* 70 f 147 und Aristoteles in der *Kretischen Politie* F. 611, 14 Rose. Höchst eigentümlich ist der Text des Ephoros: Viel älter als Minos sei Rhadamanthys gewesen, der als erster die kretischen Staaten organisiert und ihnen Gesetze gegeben habe; und zwar habe er behauptet, die Anweisungen, die er gebe, habe er von Zeus

empfangen. Ihn habe Minos nachgeahmt. Jedes neunte Jahr sei er ἐπὶ τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον hinaufgestiegen, habe sich dort eine Weile aufgehalten und dann Vorschriften mitgebracht, die angeblich von Zeus stammten. So weit Ephoros. Wir heben nur das für uns Interessante hervor. Für *Od.* 19, 178/9 folgt er derselben Interpretation, die auch Platon voraussetzt. Neu ist die genaue Bezeichnung des Orts der Zusammenkünfte von Minos und Zeus (darüber gleich nachher) und die ausdrückliche Erklärung, es habe sich um einen Betrug des Minos gehandelt, natürlich zu dem Zwecke, seinen Gesetzen eine höhere Autorität zu verschaffen. Daß Ephoros nicht der erste ist, der dem Minos eine solche *pia fraus* zuschreibt, zeigt sich schon daran, daß er in pedantischer Weise das Motiv verdoppelt. Das Aristotelesfragment ist leider sehr unergiebig, macht aber den Eindruck, daß Aristoteles Minos in diesem Punkte gleich aufgefaßt hat wie Ephoros. Es ist also recht wahrscheinlich, daß Platon die These, die Rückführung der kretischen Gesetze auf Zeus sei eine kluge Fiktion des Gesetzgebers Minos gewesen, gekannt hat; vielleicht hat er sie sogar gebilligt. In der *Politeia* 414b ff. wie in den *Nomoi* 663d ff. werden dergleichen pädagogische Manöver unbedenklich empfohlen. Auf das Gesamtproblem der gesetzgeberischen *pia fraus*[1] kann hier nur hingewiesen werden. Daß Platon es im Auge hatte, als er die ersten Sätze der *Nomoi* schrieb, ist möglich, wenn auch nicht beweisbar.

Was nämlich dagegen spricht, ist dies: vor allem die Tatsache, daß, völlig abgesehen von Zeus und Apollon, bei Platon wie bei Aristoteles die beiden Politien Kretas und Spartas als ein fest verbundenes Paar vorbildlicher Staaten erscheinen. Die Zeugnisse sind nicht zahlreich, aber eindeutig. Allen voran steht die erstaunliche Stelle *Kriton* 52e. Die athenischen Gesetze werfen Sokrates vor, ihnen jetzt den Rücken kehren zu wollen, nachdem er siebzig Jahre hindurch Athen nie verlassen habe, um etwa nach Sparta oder Kreta auszuwandern, ἃς δὴ ἑκάστοτε φῂς εὐνομεῖσθαι. Daß sich hier die Perspektive auf einen Dialog eröffnet, in welchem Sokrates in Athen die Vorzüge der spartanischen und kretischen Politie diskutierte, läßt sich nicht bestreiten. Bestätigend treten dazu *Protagoras* 342 a–e und *Politeia* 544 c, ferner bei Aristoteles der Locus classicus der *Politik* 1269 a 29 bis 1273 b 26, wo aus anderer Tradition als der dritte der anerkannt vorbildlichen Staaten Karthago angeschlossen wird. Nebenbei mag Herodot 1, 65 zeigen, daß die Verbindung von Sparta mit Kreta (und diejenige von Lykurg mit dem delphischen Apollon) älter ist als Platon und vermutlich zunächst aus kulturpolitischen Konstruktionen des 5. Jahrhunderts stammen wird.

Eines ergibt sich nun mit Sicherheit. Wenn der Verfasser der *Nomoi* einen Athener mit einem Kreter und einem Spartaner ins Gespräch brachte, so kann seine ursprüngliche Absicht keine andere gewesen sein als die, den Athener als «den Philosophen» konkret mit den beiden Politien zu konfrontieren, die auf Grund ihrer Eunomie und ihrer innern Verwandtschaft gemeinsam einen besondern Rang

[1] Sie spielt auch bei den Erzählungen von Lykurg, Zaleukos und schließlich Numa Pompilius eine charakteristische Rolle.

einnahmen: also einen Dialog zu schreiben, wie wir ihn nach *Kriton* 52 e erwarten dürften. Wenn die uns erhaltenen *Nomoi* nur noch Spuren einer solchen Konzeption aufweisen, so läßt sich dies nur mit einer durchgehenden Umarbeitung des ganzen Textes erklären.

Gehen wir sofort einen Schritt weiter. Gerade *Kriton* 52e beweist schlagend, daß ein sokratischer Dialog über die kretische und spartanische Eunomie durchaus in Athen hätte stattfinden können. Warum denn nicht? Daß der Gegenstand dem Sokrates angemessen war, ergibt sich aus dem *Kriton*, und der Besuch eines Kreters und Spartaners in Athen konnte genau so leicht angenommen werden wie derjenige eines Philosophen aus Elea oder des Theodoros von Kyrene; sicherlich aber war er plausibler als der Besuch eines Spartaners oder gar Atheners in dem weltabgelegenen Knossos. Was kann den Verfasser der *Nomoi* veranlaßt haben, die Szenerie nach Kreta zu verlegen?

Ich halte es für kaum zulässig, die Antwort auf diese Frage in den Doktrinen zu suchen, die in den *Nomoi* vorgetragen werden. Gewiß nehmen sie sich in einem entscheidenden Punkte, den wir schon berührten, dem Fehlen der *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*, neben dem übrigen Werke Platons eigentümlich genug aus. Aber das ist ein Problem, das recht verstanden den Philosophen Platon angeht und nicht Sokrates. Die Lokalisierung des Gesprächs gerade in Kreta ist damit nicht erklärt. Darüber hinaus darf man zuversichtlich feststellen, daß im ganzen das Bild des Atheners der *Nomoi* dem Sokrates der *Apologie* keineswegs ferner steht als etwa die Rolle, die Sokrates im *Sophistes* oder im *Timaios* spielt. Dann aber bleibt nur die Möglichkeit, die Antwort auf unsere Frage in der Szenerie der *Nomoi* selbst zu finden, also in 625 b 1–c 6.

Wir bemerkten oben, daß diese Szenerie an den klassischen Platon erinnert, sofern sie das philosophische Gespräch läßlich-urban in einen geruhsamen Spaziergang hineinkomponiert. Der flüchtige Leser entnimmt aus 625 b 1–c 6, daß sich die drei älteren Herren ziemlich zufällig begegnet sind, und da eine schöne Wanderung durch die hochsommerliche Landschaft bevorsteht, knüpft man gerne eine interessante Unterhaltung an.

Aber handelt es sich wirklich um einen ganz beliebigen Spaziergang? Gewiß nicht. Aus einer beiläufigen Bemerkung in 683 c 4/5 erfahren wir, daß der Spaziergang am Tage der Sommersonnenwende stattfindet. Der Weg selbst führt von Knossos *εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον*, und das ist kein beliebiger Weg. Es ist der Weg, den nach Ephoros der Gesetzgeber Minos jedes neunte Jahr gegangen ist, um mit Zeus in der Höhle Zwiesprache zu pflegen. Die Wanderung der drei Männer ist von den Worten über Minos in 624 a 7–b 3 nicht zu trennen, auch wenn die zwei Dinge in unserem Text scheinbar beziehungslos nebeneinander stehen. Die Wanderung hat ein Ziel, auch wenn von diesem Ziel nie mehr die Rede ist, geschweige denn, daß es erreicht würde. Doch auf dieses Ziel muß es in einem ursprünglichen Entwurf des Dialoges wesentlich angekommen sein. Wir heben hier nur schärfer heraus, was Wilamowitz, *Platon* 1, 660 schon vollkommen richtig

empfunden hat. Die Wanderung an die heilige Stätte, an der Zeus mit Minos gesprochen hatte, hat irgendwann einmal den Gegenstand des Gespräches, die Gesetzgebung Kretas, bestimmt; und weil das Gespräch an die Wanderung und deren Ziel gebunden war, darum mußte es in Kreta stattfinden. Welches war die Absicht der Wanderung, und welches waren die Teilnehmer? Wir wissen es nicht; aber daß eine Wanderung am Tage der Sonnenwende einfach irgendeine Exkursion ἱστορίης ἕνεκεν gewesen sei, wird man ebensowenig glauben wollen wie daß auf dem Wege von Knossos zur Zeushöhle plötzlich wie aus heiterem Himmel ein Athener, ein Spartaner und ein Kreter zusammengetroffen wären. Vielleicht darf man daran denken, daß nach Diog. Laert. 8, 3 (vgl. Porph. *Vita Pyth.* 17) Pythagoras zusammen mit Epimenides die Zeushöhle besucht hat; es gibt ja eine Reihe von eigentümlichen Beziehungen zwischen der Pythagoraslegende und der Sokratesdichtung, die einmal in ihrer Gesamtheit analysiert werden müßten. Vielleicht kann man auch ein szenisches Element heranziehen, das in den *Nomoi* selbst von 702 b 4 an überraschend auftritt und eine gewisse Bedeutung gewinnt: Der Kreter ist von seinem Staate beauftragt worden, die Gründung einer Kolonie zu leiten, was den Gesprächsteilnehmern die Möglichkeit verschafft, eine Gesetzgebung auf mehr oder weniger konkretem Hintergrund zu entwerfen. Da mochte es denn geboten erscheinen, den Spuren des mythischen Minos nachzugehen und im Heiligtum des Zeus Rat und Segen für das neue Unternehmen zu holen. Aber freilich steht das nicht in unserem Text, und das Motiv der Koloniegründung[2] gerät im Verlaufe des Dialogs ebensosehr in Vergessenheit wie die Wanderung zur Zeushöhle selbst. Doch hinter diesen flüchtigen und verstümmelten Andeutungen stehen ausgeformte und wohlbegründete Szenerien, die dem Verfasser unserer *Nomoi* vorlagen und von denen er hier ein Stück und dort ein Stück eingearbeitet hat.

Hypothetisch mögen wir etwa annehmen, daß es einen Sokratesdialog gab, in dem dargestellt war, was wir im *Kriton* 52 e nur als kurze und überraschende Anspielung lesen. Daß Sokrates in Athen einem Kreter und einem Spartaner begegnete, war unschwer zu motivieren; wenn man will, kann man den Rest einer solchen Motivierung in 642 b 2 bis 643 a 1 finden, einem Text, der in dem Zusammenhang, in den ihn Platon schließlich eingefügt hat, beinah grotesk wirkt.

Daneben gab es eine Erzählung, in der eine Wallfahrt (so müssen wir wohl sagen) zur Zeushöhle auf dem Idagebirge den Ausgangspunkt bildete. Ganz natürlich wurde der Verlauf der Fahrt durch ein Gespräch über die kretische Gesetzgebung und deren wunderbaren Ursprung belebt. Daß in einzelnen theologischen Abschnitten der späteren *Nomoi*-Bücher Materialien aus einem solchen zu vermutenden Gespräch eingearbeitet sind, sei als Möglichkeit angedeutet. Ob endlich das Motiv der Koloniegründung damit verbunden war oder ursprünglich einen eigenen dritten Komplex bildete, können wir nicht wissen.

[2] Das man als solches leicht mit Erzählungen, wie sie bei Diog. Laert. 3, 23, Plut. *Mor.* 779 a und Aelian, *V. h.* 12, 30 angedeutet sind, in Verbindung bringen kann, natürlich auch mit der fabulosen Geschichte des Herakleides F. 150 Wehrli von der Gesetzgebung des Protagoras in Thurioi.

Die Motive der Wallfahrt wie der Koloniegründung dürfen wir in einem gewissen Sinne «romantisch» nennen; sie konnten zu Bildern von starker und ergreifender Anschaulichkeit gestaltet werden, zu Dialogen, die (um es mit einem Stichwort zu bezeichnen) weit weniger der Form Platons als derjenigen seines jüngeren Freundes Herakleides vom Pontos nahekamen. Kein Wunder also, daß Platon in den uns vorliegenden Dialog diese Motive nur in rudimentärster Form aufgenommen hat. Die Grundlage bleibt die Vorstellung, daß Sokrates, ein Spartaner und ein Kreter sich unterhalten. Aber Wallfahrt und Koloniegründung werden so weit eingearbeitet, daß die Szene nach Kreta verlegt werden muß. Dann muß Sokrates fallen. Nach fester platonischer Stilisierung hat er Athen niemals verlassen außer einmal zu den Isthmien (*Kriton* 52b). Also muß er durch einen anonymen Athener ersetzt werden. Dafür wird es allerdings zu einem Rätsel, was der Athener und der Spartaner in Kreta denn zu suchen haben. Ihre Anwesenheit wird nicht mit einem einzigen Worte motiviert. Außerdem hat Platon die organische Verbindung zwischen der Wanderung zur Zeushöhle und dem Gespräche über die Gesetze zerrissen. Dies offenbar mit Absicht. Platon wollte im Sinne von *Kriton* 52e neben Kreta auch Sparta zur Sprache bringen, und das war mit der Wanderung zur Zeushöhle nicht zu begründen. Außerdem wollte er doch wohl in der früher angedeuteten Richtung dem philosophischen Gespräch eine durchaus unpathetische beliebige Szenerie geben: Es sollte einfach, wie im *Phaidros*, «irgendein» Spaziergang sein. Allerdings wird sich der Leser wundern, wozu denn der Spaziergang ausgerechnet in Kreta stattfindet und nicht in der Umgebung Athens. Und schließlich bleibt der erste Satz des ganzen Werkes unmotiviert. Der Gedanke, daß der erste Sprecher auf die Frage nach dem göttlichen Urheber des kretischen Nomos kommt, weil man sich auf dem Weg zum *Διὸς ἄντρον* befindet, soll vermieden werden. Aber wie kommt er dann auf die Frage?

Es ist nun freilich nicht der einzige Fall, wo Platon sich augenscheinlich eine ihm vorliegende größere Szenerie zunutze macht und sie in einzelnen Bruchstücken übernimmt auf die Gefahr hin, daß sein Text nicht ganz verständlich wird. Ich nenne nur den nächsten und berühmtesten Parallelfall zu den *Nomoi*, das Rahmengespräch des *Phaidon*. Da befinden wir uns in Phleius; Phaidon begegnet dem Echekrates und dessen Freunden, die gerne Näheres über den Tod des Sokrates hören möchten. Warum diese Szenerie? Doch offenbar, weil Phleius der Ort einer bestimmten Gruppe von Erzählungen über Pythagoras und die Pythagoreer war; es genügt, auf Herakleides F. 87/88 Wehrli und auf Aristoxenos F. 18 Wehrli zu verweisen. Platon kennt dergleichen Dinge und nimmt Einzelnes daraus auf, freilich so rudimentär, daß der Leser, der nur gerade den Dialog liest, unmöglich erraten kann, weshalb denn Phaidon seinen Bericht über den Tod des Sokrates ausgerechnet in Phleius abstattet.

Auf Eigentümlichkeiten dieser Art wird die Platonforschung in stärkerem Maße als bisher achten müssen.

An Einzelnem sei nur noch weniges aus dem Schlusse unseres ersten Abschnittes

berührt. Von der Gegend, durch die der Spaziergang führt, sagt der landesfremde Athener angemessen *ὡς ἀκούομεν* (625 b 2) und der Einheimische bestätigt *ἔστιν* (b 8). Als reichlich hilfloser Pleonasmus wirkt es dann allerdings, daß der Athener mit *ὀρθῶς λέγεις* die Worte des Kreters nochmals bestätigt und dieser wiederum pedantisch: *πάνυ μὲν οὖν· ἰδόντες δὲ μᾶλλον φήσομεν.* 625 b 4 bezeichnet der Athener sich und die andern als alte Leute, die sich beim Spaziergang Zeit lassen müssen und dürfen. Daß die drei Männer Greise sind, wird auch später öfters gesagt. Es sei nur vor dem (zweifellos schon in der Antike begangenen) Kurzschluß gewarnt, Platon selbst müsse ein Greis gewesen sein, als er das Gespräch der drei Greise schrieb. So einfach liegen die Dinge nicht. Der Grund dafür, daß drei Greise auftreten, liegt zunächst und vor allem in dem, was 634 d 7 ff. sagt: Nur Greise haben das Recht, ein Gesetzgebungswerk offen zur Diskussion zu stellen. Das ist eine politische Maxime, die mit dem Alter Platons unmittelbar nichts zu tun hat.

Als einen neuen Abschnitt können wir 625 c 6 bis 626 c 5 ansetzen. Seine Funktion im ganzen ist es, das Telos der kretischen und der spartanischen Politie herauszuarbeiten. Verfolgen wir, wie das geschieht. Ganz nüchtern werden drei Institutionen zur Diskussion gestellt: Syssitia, Gymnasia, Waffengebrauch. *κατὰ τί* ist die Frage nach dem Zwecke, an dem diese Dinge orientiert sind.

Der Kreter antwortet und betont als erstes, wie leicht die Antwort sei. Wer die Typik des sokratischen Dialogs gegenwärtig hat, wird hier schon aufmerksam. Die Sicherheit, mit der ein *ῥᾴδιον* behauptet wird, ist meist verdächtig; sie verrät eine Selbsttäuschung und ein Scheinwissen des Redenden, der ein Problem für leicht hält, das in Wahrheit schwierig, wenn nicht unlösbar ist[3]. Dies ist auch an unserer Stelle in irgendeiner ursprünglichen Textform gemeint gewesen. Denn daß die Antwort, die der Kreter in 625 c 10 bis 626 b 4 gibt, falsch ist und daß eine richtige Antwort viel komplizierter ist, als der Kreter ahnt, gibt 630 d 4 bis 632 d 7 deutlich zu verstehen. Doch ist dieses klare dramatische Motiv, das sich bis auf das *οἴεσθαι εἰδέναι* der *Apol.* 21 d zurückverfolgen läßt, in unserem Text auch wieder derart verwischt (und zwar vor allem dadurch, daß es Platon in der Schwebe zu lassen sucht, bei wem nun eigentlich der Fehler liegt, beim Gesprächspartner oder beim Gesetzgeber selbst), daß es nur dem nachrechnenden Leser zum Bewußtsein kommt.

Zuerst wird die Frage nach dem Waffengebrauch beantwortet. Aus der Struktur der Landschaft ergibt sich die Art der Bewaffnung. Das Bergland Kreta steht der Ebene Thessaliens gegenüber und dementsprechend der Reiterei die Verwendung des Bogens. Die Antithese ist leicht forciert. *ἵπποι* und *δρόμοι* können nur insofern als ein Paar gelten, als damit zwei Formen besonders schneller Bewegung gemeint sind; aber auf die Schnelligkeit des Manövrierens kommt es in unserem Zusammenhang nicht weiter an. Außerdem setzt zwar eine ausgedehnte Pferdezucht notwendig ein Flachland voraus und ebenso sind in der Tat die Kreter in der klassischen Zeit als Bogenschützen bekannt, aber daß in einem Berglande nur bogen-

[3] Vgl. *Prot.* 329 d, *Laches* 190 e, *Euthyphr.* 4 e, *Gorg.* 448 a.

bewaffnete Schnelläufer verwendbar sind, ist mindestens nicht unmittelbar evident. Immerhin entspricht die gesamte Problemstellung durchaus der Methode der Ethnographie des 5./4. Jahrhunderts; vgl. F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel 1945) 13ff.

Damit ist der erste Punkt erledigt, und 625 d 7–e 2 zieht die Folgerungen. Doch da liegt nun ein klarer logischer Fehler vor. Aus der Tatsache, daß die Waffe der Kreter nicht die Kavallerie, sondern der Bogen ist, zu schließen, daß in Kreta «alle diese Dinge» auf den Krieg hin eingerichtet seien, ist schief; denn was sollte die *ὅπλων ἕξις* anderes überhaupt bezwecken können als eben die Kriegstüchtigkeit? Einen Sinn hat die Folgerung nur bei Syssitia und Gymnasia, Institutionen, bei denen es nicht von vornherein ausgemacht ist, ob sie friedlichen oder kriegerischen Zwecken dienen (es darf vielleicht beachtet werden, daß in 633 a 4 bis c 7 unter den spartanischen Sitten, die auf den Krieg vorbereiten, zwar Syssitia und Gymnasia genannt werden, nicht aber die *ὅπλων ἕξις*).

Von den Syssitia spricht 625 e 2 bis 626 a 5, freilich nur in den allgemeinsten Zügen. Sie werden in *Nomoi* 780 a bis 781 d noch einmal behandelt, sind aber auch schon in der *Politeia* 416e u. a. berührt. An allen Stellen gelten sie übereinstimmend als eine Sitte, die durch die Erfordernisse des Krieges hervorgebracht worden ist, Platon aber darum besonders interessiert, weil sie eine schon realisierte Form der ihm so wichtigen *κοινωνία* des gesamten Lebens darstellt. Wie weit diese Aitiologie der Syssitien historisch zutrifft, bleibe hier dahingestellt. Nicht angeführt wird bei Platon die Tatsache, die Aristoteles mehrfach hervorhebt[4], daß gerade die Syssitien eine der Sparta und Kreta gemeinsamen Einrichtungen sind: In Kreta heißen sie *ἀνδρεῖα*, und dies war auch ihr erster Name bei den Spartanern, für Aristoteles ein Beweis, daß die Spartaner die Sache aus Kreta entlehnt hätten, freilich nicht ohne sie organisatorisch zum Schlechtern zu verändern. Daß Platon diese Dinge auch kennt, ist mindestens wahrscheinlich. Bedenkt man, daß Kreta im Punkte der *ὅπλων ἕξις* nicht nur zu Thessalien, sondern auch zu den schwerbewaffneten Hopliten Spartas im größten Gegensatz stand, so könnte man meinen, daß irgendwann einmal Waffenart und Syssitien zusammengestellt worden waren, nicht um die Ausrichtung auf den Krieg zu zeigen, sondern um Verschiedenheit und Ähnlichkeit der beiden Politien zu beleuchten: so verschieden sie im einen sind, so verwandt sind sie im andern. Vielleicht wurde erst sekundär Sparta als Gegenbild zu Kreta in der *ὅπλων ἕξις* durch Thessalien ersetzt. Das würde die obengenannte leichte Inkonzinnität der Antithese erklären ebenso wie die keineswegs selbstverständliche Tatsache, daß das Exposé des Kreters nur von Syssitien und Waffengebrauch redet, von den Gymnasia dagegen überhaupt nicht (oder sollte Platon sie an unserer Stelle darum weggelassen haben, weil er in 832 d bis 834 e ausführlich auf sie zu sprechen kommt?).

Der Stil ist gerade in unserem Abschnitt von außerordentlicher Umständlichkeit. Ich hebe nur hervor, was auch sachlich von Interesse ist. Schon *ὥς γ' ἐμοὶ*

[4] *Pol.* 1271 a 26–37; 1272 a 1–4 und 12–27; vgl. Plut. *Lyk.* 12 u. a.

φαίνεται (625 e 1), dann κινδυνεύει und δοκεῖ wollen unterstreichen (was nachher noch wichtig werden wird), daß der Sprecher die Teleologie der kretischen Gesetzgebung bloß als seine Interpretation der Absichten des Gesetzgebers gibt, also weder als historische Tatsache noch als eigenes Bild eines vollkommenen Staatswesens. Bei ὁρῶν ὡς (e 3) soll an ὁρᾶτε ὡς (d 1) gedacht werden, und bei ἀναγκάζονται darf man wohl an 780 e 2 erinnert werden, wo die Syssitien ἐκ θείας τινὸς ἀνάγκης abgeleitet sind; freilich ist an unserer Stelle noch deutlicher die Absicht, Syssitien wie Waffengebrauch aus evidenten Gegebenheiten der χώρα und des πρᾶγμα zu entwickeln. Etwas merkwürdig ist, was über die φυλακή gesagt wird. Erst scheint gemeint zu sein, daß man im Felde zusammen speist, weil man als Gruppe einander gegenseitig besser schützen kann (e 4). Dasselbe wird offenbar in e 8 zunächst wiederholt; dann aber folgt ein erläuternder Zusatz, demzufolge es neben den συσσιτοῦντες allem Anscheine nach besondere φύλακες gibt, die in bestimmtem Turnus abwechselnd ihr Amt versehen. Wozu das noch mitgeteilt wird, sieht man nicht recht.

Im ganzen soll 625 e 2 bis 626 a 5 eine Art von logischem Gefüge darstellen: 1. Solange Krieg ist, muß man συσσιτεῖν. 2. Nun ist aber immer Krieg (das neben ὁπόταν – τότε pleonastisch wirkende τοῦτον τὸν χρόνον soll den Gegensatz zu ἀεὶ bezeichnen; πάντες in e 3 wird stark wieder aufgenommen in πᾶσιν – πρὸς ἁπάσας). 3. Wenn man also im Krieg συσσιτεῖν muß, so muß man es (immer, also) auch im Frieden. 4. Denn der Friede ist in Wahrheit Krieg. Da der vierte Punkt (626 a 2–5) sachlich mit dem zweiten (625 e 5–7) übereinstimmt, wirkt der Ablauf des Gedankens schleppend; aber Platon kam es wohl darauf an, die doppelte Antithese: zeitweilig–immer und Krieg–Frieden herauszuarbeiten.

Die Formulierungen 625 e 5–7 und 626 a 2–5 klingen unverkennbar an die philosophische Sprache des 5. Jahrhunderts an. Der Torheit der Leute steht die Einsicht des Philosophen gegenüber, dem bloßen ὄνομα das ἔργον, das gleichzeitig κατὰ φύσιν ist. Für die Belege sei auf F. Heinimann a. O. 46 ff. verwiesen. Von der Sache her drängt sich der Name Heraklits auf. Platon dürfte schwerlich von ihm abhängig sein, aber daß seine Sätze in einer aus dem 5. Jahrhundert stammenden Tradition stehen, läßt sich vermuten.

Freilich kommt dazu noch Folgendes. Es könnte nämlich vielleicht kein Zufall sein, daß Platon gerade dem Kreter die Theorie vom Krieg als dem natürlichen Zustand der πόλεις in den Mund legt. Denn gewiß ist es so, daß etwa bei Aristot. *Pol.* 1324 b 5–9 (einem Text, der ausgezeichnet resümiert, auf was es in unserem Abschnitt der *Nomoi* eigentlich ankommt) Sparta und Kreta zusammen als die Staaten genannt werden, in denen in einzigartiger Weise der gesamte Nomos auf den Krieg hingeordnet ist; doch daneben darf möglicherweise eine Überlieferung berücksichtigt werden, nach der ein zwar maßvoller, aber fast ununterbrochener Krieg aller gegen alle im besondern für die kretischen Poleis charakteristisch ist. Ich denke an Plutarchs (nicht ganz klare) Notiz über den συγκρητισμός[5], die zweifellos

[5] *Mor.* 490 a b; vgl. Etym. Magn. s.v. συγκρητίσαι.

mit Aristot. *Pol.* 1269 a 40-b 3 zu kombinieren und demgemäß zu interpretieren sein wird, also aus der aristotelischen *Politie der Kreter* stammt. Da wird berichtet, daß die kretischen Staaten immer wieder untereinander Krieg führen, es aber dabei im wohlverstandenen eigenen Interesse vermeiden, Aufstände der Untertanen in den gegnerischen Poleis zu begünstigen.

Vielleicht könnte dies erklären, weshalb Platon hier und in der nachfolgenden Diskussion über *πόλεμος* und *στάσις* neben dem Athener fast ausschließlich den Kreter das Wort ergreifen läßt; allerdings ist dieses Motiv, wie alle derartigen Dinge, in unserem Text der *Nomoi* bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

626 a 5 bis b 4 ist die Zusammenfassung, etwas überstürzt wirkend, da schließlich nicht mehr als zwei Institutionen, und diese summarisch genug, behandelt worden waren. Zu beachten ist, wie bestimmte Begriffe immer wiederkehren, um die gedankliche Kohärenz zu betonen: *συνετάξατο* (a 7) weist zurück auf *συνετάττετο* (625 e 2) und auf die Frage *συντέταχεν* (625 c 7); *εἰς – ἀποβλέπων* (626 a 6/7) weist zurück auf *πρὸς τοῦτο βλέπων* (625 e 1/2) und wird später wiederaufgenommen in 628 a 6. 9. d 7; 630 d 6. e 2; 631 d 3. 6 usw. Überall wird damit der Hinblick auf das Telos, die philosophische Causa finalis bezeichnet.

War in 625 e 5–7 und 626 a 2–5 konstatiert, daß der Krieg der dauernde und *φύσει* gegebene Zustand ist, so wird in 626 b 1–4 die wesentliche Konsequenz daraus gezogen. Es kommt alles darauf an, daß man den Krieg nicht verliert, denn wer ihn verliert, verliert auch alles Übrige dazu. Damit wird der Begriff des Telos umschrieben. Wie etwa bei Aristot. *Protr.* F. 9 Walzer *οὐσία*, *δύναμις* und *ἡδονή* wertlos sind, wenn man nicht die *φρόνησις* besitzt, so sind hier alle *κτήματα καὶ ἐπιτηδεύματα* wertlos, wenn man sie nicht im Kriege zu behaupten vermag. Genau genommen können natürlich die zwei Dinge nebeneinander und unabhängig voneinander bestehen: die Ausrichtung des Polis auf den Krieg kann damit begründet werden, daß eben der Krieg *φύσει* die grundlegende Realität ist, oder damit, daß alle andern Güter nutzlos sind, wenn man nicht die Kraft hat, sie im Grenzfall des Krieges zu verteidigen. Man glaubt denn auch zu spüren, daß 626 b 1–4 seiner Formulierung nach aus anderer Tradition kommt als 625 e 5–7 und 626 a 2–5. Brachten wir jene Stellen mit der philosophischen Spekulation des 5. Jahrhunderts in Verbindung, so hat man hier den Eindruck, daß Platon bereits Verse des Tyrtaios resümiert, den er ja dann von 629 a an ausdrücklich anführt.

Die Replik des Atheners 626 b 5–c 2 wird man wiederum, genau wie den Beginn der Rede des Kreters 625 c 9/10, mit klassischen Dialogsituationen Platons zu verknüpfen geneigt sein. Den Anfang macht ein Kompliment; doch auf dem Fuße folgt ihm die Bitte um nähere Erläuterung des Gemeinten. Wir kennen solche Bitten, solche Erklärungen des Sokrates, er habe die These des Gegners nicht recht begriffen[6]. Sie setzen dort ein, wo der Gegner apodiktisch ein weit-

[6] *Charm.* 161 c; *Politeia* 338 c d u. a. Sollte etwa das bekannte Apophthegma des Sokrates über den Tiefsinn Heraklits bei Diog. Laert. 2, 22 letzten Endes einer ähnlichen ironischen Situation entnommen sein?

reichendes Theorem verkündet und sind der ironische Auftakt zur Widerlegung. In der Tat soll auch an unserer Stelle das Gespräch von 626 c 6 an als Widerlegung des Kreters gelten. Indessen liegen die Dinge faktisch wie bei 625 c 9/10. Formen klassischer platonischer Gesprächsführung stehen im Hintergrund. Aber die Farben sind so eigentümlich abgeblaßt, daß nur der sehr aufmerksame Leser mit der Zeit darauf kommt, wie das Gespräch des Atheners mit dem Kreter Gesprächen des Sokrates mit ahnungslos dozierenden Sophisten nachgebildet ist.

Dazu gehört vielleicht auch, daß in 626 b 5–c 2 der Athener dem Kreter andere Dinge unterschiebt, als dieser wirklich gesagt hat. Wir hoben schon hervor, daß der Kreter lediglich das Telos der kretischen Gesetzgebung interpretierend vorführen will. Er sucht zu zeigen, von welcher Grundanschauung der Gesetzgeber ausgegangen war, keineswegs aber eine eigene Theorie darüber zu entwickeln, welches der bestgeordnete Staat sei. In 625 c 9 bis 626 b 4 wird mit geradezu peinlicher Sorgfalt vermieden, den Sprechenden ein Urteil darüber abgeben zu lassen, ob die von ihm vermutete Meinung des Gesetzgebers objektiv richtig sei oder nicht. Nun aber gilt es plötzlich als eigene Überzeugung des Kreters, das Telos des Staates sei *πολέμῳ νικᾶν τὰς ἄλλας πόλεις*. Da liegt eine Unstimmigkeit vor. Der Kreter freilich läßt sie sich, wie 626 c 3 und d 3–9 zeigen, ruhig gefallen. Ist sich Platon nicht darüber schlüssig geworden, wen die Widerlegung des Atheners treffen soll, den Gesetzgeber oder den Gesprächspartner? Oder soll mit Absicht der Athener den Kreter dazu verführen, sich unbesehen mit der Meinung des Gesetzgebers zu identifizieren? Übrigens wird auch sachlich die eben zitierte Formel 626 c 2 der Rede des Kreters nicht völlig gerecht. Dieser sprach nicht vom «Sieg über die andern Staaten», sondern nur von der Fähigkeit, sich im Kriege zu behaupten, weil an dieser Selbstbehauptung des Staates alle andern Güter hingen. Der Athener vergröbert etwas, vielleicht schon im Blick auf 626 e 2–5.

Eine erste Etappe der Widerlegung ist 626 c 6–e 5. Sie dient der Erläuterung des vom Athener formulierten Telos. Dieses gilt, wie sich erweist, nicht nur für die Polis, sondern ebenso für *κώμη*, *οἰκία*, *ἀνήρ* und schließlich den Einzelnen in sich selbst. Die vier Stufen der Gemeinschaftsbildung von *ἀνήρ* bis Polis finden sich wieder in Arist. *Pol.* 1252 a 24ff.[7] und mögen wohl auch bei Lukrez 5, 925ff. im Spiele sein. An dem naheliegenden Schema ist nur der Begriff *κώμη* wirklich bemerkenswert. In der Theorie der griechischen Historiker ist das Leben *κατὰ κώμας* eine Eigentümlichkeit der Dorer und der Urzeit[8].

An unserer Stelle kommt es entscheidend auf den Sprung von den Gemeinschaftstypen zum Einzelnen an. Auch auf ihn ist die politische Kategorie des Polemos anwendbar.

Daß wechselweise anthropologische Kategorien auf den Staat und politische Kategorien auf den innern Aufbau des Menschen übertragen werden, ist ein Vor-

[7] Siehe besonders a 26/7; b 10; b 16; b 28; Zusätze haben den Text erweitert, doch ohne die Disposition zu zerstören.

[8] Vgl. G. Busolt, *Gr. Staatskunde* 143. 145f.

gang, der seit der Sophistik vielfach belegt ist. Darauf gehen wir nicht ein. Uns interessiert nur die Funktion des Gedankens im Dialog. Überblicken wir den Ablauf bis etwa 629 a 3, so ist nicht zu verkennen, daß die Fragen des Atheners 626 c 6–d 2 so etwas wie eine Falle darstellen, in die der nichtsahnende Kreter gelockt wird. Mag im äußerlichsten Bereich der Staaten untereinander der Krieg ein Dauerzustand und der Sieg das Telos sein, im Bereich der Seele des Einzelnen (und darauf zielt d 1/2[9]) ist dies sicherlich nicht der Fall; denn da wandelt sich (wir nehmen das Ergebnis der nächsten Seiten voraus) der naturgemäße Polemos zur naturwidrigen Stasis, und das Ziel ist nicht mehr der Sieg, sondern das reine *ὁμολογεῖν* der Seele mit sich selbst.

Indem der Kreter leichthin zugibt, daß die These von 626 c 2 von den Staaten bis hinab zum Einzelnen gelte, liefert er dem Athener die Waffe, mit der er geschlagen werden wird.

Nur wenn wir das Gespräch so verstehen (was freilich wiederum erst beim Nachrechnen gelingt), erhält die Schlußbemerkung des Kreters 626 d 3–9 einen Sinn. Ahnungslos sieht er in den Folgerungen, zu denen ihn der Athener drängt, die schönste Bestätigung seiner Ansicht. Kein Wunder also, daß er mit einem grotesk übertriebenen Lob auf das *ἐπ' ἀρχὴν ἀνάγειν* des Atheners beginnt, mit dem selbstgefällig überlegenen *ῥᾷον ἀνευρήσεις* das *παντὶ ῥᾴδιον ὑπολαβεῖν* von 625 c 9 aufnimmt und wohl auch mit dem *σαφέστερον ἐποίησας* das sokratische *φράζε ἔτι σαφέστερον* des Atheners (626 b 6/7) gewissermaßen pariert. Die kurze Frage e 1 klingt dann wie eine Warnung. Doch der Kreter fährt unbeirrt fort und bekräftigt seine Zustimmung zur durchgeführten *ἀναγωγή* damit, daß er auf die Begriffe *νικᾶν αὐτόν* und *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* hinweist. Sie reden deutlich von einem Krieg im Einzelnen selbst. Der Kreter ist seiner Sache sicher.

Das ist durchaus bewußte Kunst; aber es fehlt jede Evidenz und Anschaulichkeit, und erst der kommentierende Interpret entdeckt, daß die Gestalt des Kreters Züge eines Gorgias aufgenommen hat. – Die Begriffe *νικᾶν αὐτόν, ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* gehören zu der ansehnlichen Gruppe reflexiver Wendungen (*γινώσκειν ἑαυτόν, αἰδεῖσθαι ἑαυτόν, ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ* usw.), die sich seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts auszubreiten scheint. Ursprünglich haben sie alle einen pointiert paradoxen Sinn und steuern auf jene Verinnerlichung der menschlichen Situationen hin, die in der Sokratik ihren klassischen Ausdruck erhält.

Die zweite Etappe der Widerlegung (626 e 6 bis 627 c 3) geht den Weg zurück vom Einzelnen zur Polis. Nun werden die Folgen der unbedachten Zustimmung des Kreters 626 c 8–d 9 sichtbar. Wenn wir den Kampf des Einzelnen mit sich selbst zurückübertragen auf die Polis, so gelangen wir nicht mehr zum *πολέμῳ νικᾶν τὰς ἄλλας πόλεις*, sondern zum Kampf der Polis mit sich selbst. Ihn deutet der Kreter sofort als den parteipolitischen Konflikt der *ἀμείνονες* gegen die *χείρονες*,

[9] Zu fragen wäre, wie sich diese Stelle – und damit der ganze Zusammenhang – zu dem Apophthegma des Anacharsis im Gn. Vat. 18 Sternb. verhält. Es hat ja zur Zeit Platons einen, wenn nicht mehrere Anacharsis-Dialoge gegeben, in denen der Skythe die griechischen *νόμοι* einer radikalen Kritik unterzog. Das Problem müßte verfolgt werden.

womit offenkundig die Stasis an die Stelle des Polemos getreten ist. Und nicht nur dies. Von der Forderung, sich im äußeren Krieg, der *κατὰ φύσιν* ein Dauerzustand ist, zu behaupten, ging das Gespräch aus. Hier erhebt sich die Forderung, daß im Einzelnen (e 2–5) wie in der Polis der eine Teil als der «bessere» siegen müsse. Die Begriffe *ἀγαθός*, *κακός* treten auf und komplizieren das Problem.

Wenn der Kreter die *χείρονες* dem *πλῆθος* gleichsetzt, so soll er wohl als Aristokrat gezeichnet werden. Dann wird es auch Absicht sein, daß der Athener vielmehr die philosophisch «reineren» Begriffe *ἄδικος – δίκαιος* verwendet.

Abgesehen davon ist 627 b 1–8 eigentümlich. Der Kreter hatte das *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* auf die Polis übertragen. Der Athener will nun die zwei Ebenen der philosophischen Wahrheit und des historischen Tatbestandes voneinander unterscheiden. Philosophisch ist ein Sieg des Schlechten undenkbar[10], wohl aber können in einem Staate die Gerechten von den Ungerechten überwältigt werden. Dabei weist die Bemerkung *συγγενεῖς – γεγονότες* schon auf den nächsten Abschnitt c 3ff. voraus und deutet an, daß ein derartiger Kampf in der Polis als solcher bereits ruchlos und *παρὰ φύσιν* ist. Endlich kann man 627 c 1–3 kaum anders als töricht nennen. Daß der Sieg der Ungerechten in der Polis ein *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῆς* heißt, ist ein so natürliches und bescheidenes Paradox, daß man es beim besten Willen nicht *μάλα ἄτοπον* finden wird.

Der nächste Abschnitt 627 c 3 bis 628 a 8 führt aus, was 627 b 3/4 implizierte. Es geschieht in einer Form, die man halbwegs als ein verdeutlichendes Gleichnis verstehen muß. Gedacht wird an eine Gruppe von Brüdern (627 c 4 streicht ihre *συγγένεια* fast übertrieben heraus), von denen die Mehrzahl ungerecht ist. Man geht zum Richter. Wie wird er entscheiden? Drei Möglichkeiten bestehen. Er kann erstens die Ungerechten beseitigen, so daß nur die Gerechten übrig bleiben; oder zweitens die Ungerechten veranlassen, sich unter die Herrschaft der Gerechten zu fügen; oder endlich die Streitenden versöhnen[11]. Offensichtlich ist die dritte Lösung, also die Herstellung des Friedens unter den Brüdern, die wünschenswerteste. Der Athener konstatiert 628 a 6/7 ausdrücklich, daß also für diesen Fall die Ausgangsthese des Kreters widerlegt ist.

Ganz konsequent und befriedigend ist das in 627 d 11 bis 628 a 3 skizzierte Schema nicht. Denn der zweite wie der dritte Fall sind nur realisierbar, wenn zuvor die *κακοί* selbst zu *ἀγαθοί* umerzogen worden sind; und davon steht nichts da. Daß aber die Schlechten als Schlechte sich *ἑκόντες* den Guten unterwerfen oder daß gar eine *φιλία* zwischen Schlechten und Guten entstehen kann, ist für griechisches Empfinden von Theognis an eine Unmöglichkeit.

Platon hat da verschiedene Dinge nicht hinlänglich gegeneinander abgewogen. Mit dem Hinweis auf das *νικᾶν αὐτόν* hat der Kreter 626 e 2 die ethischen Kategorien des *κακός – ἀγαθός* in die Diskussion gezogen, und der Athener hat sie

[10] Die Verwandtschaft von b 1/2 mit *Apol.* 30 c d ist längst erkannt.

[11] *διαλλάξας* soll vielleicht an den Begriff *διαλλακτής* erinnern, wie er für Solon, gewiß aus dessen Gedichten, bezeugt ist; Arist. *Ath. Pol.* 5, 2.

627 b 1 aufgenommen. Aber für das Gleichnis von den streitenden Brüdern sind sie durchaus überflüssig, ja störend. Es ist an und für sich schon selbstverständlich, daß in einer Stasis unter *συγγενεῖς* die Versöhnung der Parteien weit besser ist als die Vernichtung oder Unterwerfung der einen Partei. So formuliert hat das Schema unverkennbar solonisches Kolorit, und ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß es in der Tat von Solon angeregt ist (vgl. etwa F. 5 Diehl).

627 c 8–d 7 kommt noch einmal auf das bereits in 627 b 5–c 3 hervorgehobene Paradox zurück, daß der «Sieg» der Schlechten eine «Niederlage» des Ganzen heißen kann. Mit einem feierlichen Ernst, der angesichts der Belanglosigkeit der Sache beinahe komisch wirkt, wird festgestellt, daß es nicht auf die Worte, sondern nur auf die Sache ankomme (zu d 1–4 darf an 626 a 2–5 erinnert werden). Oder haben wir es mit dem verstümmelten Rest einer Untersuchung über den philosophischen Sinn von «Sieg» und «Niederlage» zu tun?

Der nachfolgende Abschnitt 628 a 9 bis 629 a 3 soll aus der Erzählung von den Brüdern die Konsequenz für den Staat ziehen und die Widerlegung des Kreters vollenden. Nun wird ausdrücklich die Unterscheidung zwischen Polemos und Stasis durchgeführt, die von 626 e 2 an in der Luft lag, aber vom selbstsicheren Kreter nicht beachtet worden war. Von der Stasis hören wir sofort, daß sie nach allgemeiner Ansicht unter allen Umständen zu vermeiden sei[12]. In 628 b 6–c 1 wird das Schema 627 d 11 bis 628 a 3 teilweise wieder aufgenommen und gefolgert, daß man sich dann am zuversichtlichsten dem äußeren Feinde zuwenden könne, wenn der Friede im Innern nicht durch einen Sieg, sondern durch die Versöhnung der Parteien erreicht sei.

Systematisch wird man aus diesen Ausführungen dreierlei entnehmen: 1. Polemos und Stasis sind zwei völlig verschiedene Dinge, insofern als der Polemos nach wie vor im Sinne von 625 c 9 bis 626 b 4 als *κατὰ φύσιν* gelten mag, die Stasis aber im höchsten Grade *παρὰ φύσιν* ist. Sie ist der schlimmste und gefährlichste Zustand für den Staat und ihre Überwindung ist darum die erste und dringendste Aufgabe des Gesetzgebers. Die Tüchtigkeit für den äußeren Krieg, so müssen wir deuten, kommt grundsätzlich erst nachher. 2. Die Herstellung des innern Friedens hat auch konkret den Vorrang, weil ohne diesen Frieden ein Staat es gar nicht riskieren kann, sich dem äußeren Feinde zuzuwenden. 3. Dieser innere Friede wiederum soll nicht auf kriegerischem Wege, sondern durch Versöhnung zustande kommen.

Wir stehen also, anders gesagt, vor einer doppelten Diärese. Das Telos des Staates ist entweder Behauptung im Polemos oder Überwindung der Stasis. Der zweite Fall ist wieder zweigeteilt: die Überwindung kann erfolgen durch Kampf oder durch Versöhnung.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende. Der Athener schließt seine Argumentation mit einer letzten Darlegung 628 c 9–e 1, deren ursprünglicher Gesamtsinn jedenfalls nicht zweifelhaft ist. Noch wünschenswerter als die Überwindung der

[12] In 628 b 2–4 glaubt man einen fernen Anklang an Theognis 425ff. zu vernehmen.

Stasis ist ein Zustand, in dem es von vornherein zu keiner Stasis kommt, also der innere Friede der Polis schlechthin. Er erweist sich als das eigentliche Telos der Gesetzgebung; nicht in dem Sinne, daß das vom Kreter behauptete Telos verkehrt wäre (daß der Polemos aller Staaten untereinander *κατὰ φύσιν* ein Dauerzustand sei, mit dem man sich abfinden muß, bestreitet Platon genau genommen in keiner Weise), aber es tritt an die zweite Stelle. Wir haben hier nicht zu verfolgen, wie sehr eine dergestalt differenzierte Doktrin dem griechischen Denken entspricht. Die gesetzgeberische Praxis und vor allem die Staatsphilosophie haben ihre Aufmerksamkeit stets auf den innern Aufbau der Polis konzentriert, während die zwischenstaatlichen Verhältnisse ihrer eigenen wechselnden Zufälligkeit überlassen bleiben. Ähnlich werden für den Einzelnen seit der Sokratik die äußeren Beziehungen philosophisch immer gleichgültiger gegenüber der Formung des Inneren zur *ἀρετή* oder zu jenem *ὁμολογεῖσθαι*, das für den Stoiker Zenon das Telos des Lebens ausmacht.

In der Einzelanalyse erweist sich 628 c 9–e 1 als höchst merkwürdig (ein knapper Hinweis schon bei G. Müller a. O. 52, 1). Wir mögen es gelten lassen, daß in 628 c 6–11 nach der Gegensatzregel *φυγὴ χειρίστου = αἵρεσις ἀρίστου* die Überwindung der Stasis als das höchste Ziel der Gesetzgebung bezeichnet wird und daß der Athener pathetisch übertreibend zusammenfaßt, das *ἄριστον* sei also nicht die Stasis (was niemand behauptet hatte), sondern das Gegenteil. Völlig unerträglich dagegen ist es, daß c 9–11 (und am Ende wieder d 8–e 1) den Eindruck erweckt, als seien Polemos und Stasis, außenpolitische *εἰρήνη* und innenpolitische *φιλοφροσύνη* dasselbe und als sollten Polemos und Stasis in einem Zuge nun überwunden und durch einen universalen Frieden ersetzt werden. So war es ja bisher gar nicht gemeint. Bedingungslos als das summum malum zu verwerfen ist nur die Stasis. Der Polemos bleibt ein naturgemäßer Zustand, der nicht zur Diskussion steht; bloß hat ihn die Untersuchung von der ersten Stelle, an der er 625 c 9 bis 626 b 4 stand, auf die zweite gerückt. Dieses nuancierte Ergebnis, das auch für die spätern Erörterungen grundlegend ist, wird in unserem Text auf die unsauberste Art verwischt.

Bei c 11 kommen wir zu einem neuen Punkte. Selbst der Sieg, der die Stasis beseitigt, ist nicht *ἄριστον*, sondern nur *ἀναγκαῖον*, eine in sich wohlverständliche Steigerung. Zur Illustration werden der Staatsmann und der Gesetzgeber mit dem Arzte verglichen. Die Verklammerung ist scharf bezeichnet *ὅμοιον – ὡσαύτως*. Aber durchgeführt wird der Vergleich mit einer abstrusen Verkehrtheit. Am deutlichsten wird dies, wenn wir den Text so paraphrasieren, wie er vernünftigerweise lauten sollte und wie er ursprünglich einmal gelautet haben muß. Wir bemerken sofort, daß der Sinn des Vergleiches ebenso wie die zunächst unerwartete Unterscheidung von *πολιτικός* und *νομοθέτης* den Gedanken nahelegen, daß ein Zusammenhang mit dem schon im *Gorg.* 464 b c verwendeten bekannten Viererschema *γυμναστική, ἰατρική – νομοθετική, δικαιοσύνη* (vgl. dazu unseren Abschnitt 627 c 3 bis 628 a 8!) besteht. Dementsprechend wäre unser Text etwa so herzustellen:

Es ist nicht richtig, ausschließlich (als Arzt) darauf bedacht zu sein, den kranken Körper gesund zu machen, den gesunden Körper hingegen zu vernachlässigen und nicht vielmehr ihn (als *γυμναστικός*) so zu pflegen, daß er nicht erst in die Notwendigkeit gerät, des Arztes zu bedürfen. Ebenso ist es verfehlt, sich bloß als *πολιτικός* darum zu bemühen, durch versöhnende Maßnahmen die eingetretene Stasis zu überwinden, anstatt als Gesetzgeber dafür Sorge zu tragen, daß von vornherein keine Stasis ausbrechen kann.

So ist der Gedanke klar. Daß in der Medizin wie in der Individualethik und in der Staatstheorie Vorbeugen besser sei als Heilen, ist eine Maxime, die an unserer Stelle durchaus sinnvoll ist und sich in der griechischen Tradition in manchen Brechungen wiederfindet. Damit brauchen wir uns nicht weiter aufzuhalten.

Sehen wir nun zu, was im platonischen Texte dasteht. Wir bemerken zuerst eine spürbare, wenn auch nicht allzu schwere syntaktische Inkonzinnität zwischen *ὅμοιον ὡς εἰ – ἡγοῖτο* und *ὡσαύτως οὔτ' ἂν – γένοιτο – οὔτ' ἂν–*. Viel schlimmer ist, daß sich die beiden Stücke sachlich überhaupt nicht entsprechen. Der Fehler im ersten Falle ist es, nur an die Heilung des Kranken und nicht an die Pflege des Gesunden zu denken. Im zweiten Fall wird der Staatsmann ermahnt, nicht *μόνον καὶ πρῶτον* für den äußern Krieg vorzusorgen, der Gesetzgeber, den Krieg auf den Frieden hin zu organisieren und nicht umgekehrt. Die Mahnung an den Staatsmann erklärt sich aus 628 a 9–b 5, hat aber mit dem Arztgleichnis nichts zu tun. Die Mahnung an den Gesetzgeber vollendet die Verwirrung, die sich schon in c 9–11 ankündigte. Gegen 628 d 8–e 1 als geschlossene Sentenz ist nichts einzuwenden; aber eine Beziehung zum Arztgleichnis besteht überhaupt nicht, und die fundamentale Distinktion zwischen Polemos und Stasis wird einfach ignoriert. Um es klar zu sagen: Offenkundig hat der Verfasser an dieser Stelle gewaltsam verkürzend und abbiegend in den Lauf der Untersuchung eingegriffen. Er wollte summarisch mit einer Formel schließen, die den schärfsten Gegensatz zu 625 e 5 bis 626 a 5 aussprach, ohne Rücksicht darauf, daß die Diskussion ein viel differenzierteres Ergebnis hervorgebracht hatte.

Daß hier ältere gute Zusammenhänge grob überarbeitet sind, ist nicht zu bezweifeln. Die Gesamtlinie des Gesprächs von 626 c 6 an liegt ja klar am Tage, mag auch das Ergebnis (der innere Friede ist wichtiger als die äußere Kriegsbereitschaft) nicht übermäßig originell und der Gedankenfortschritt nicht immer sehr energisch ausgeformt sein. Ebenso war uns die Funktion des Arztgleichnisses beim Abschluß des Stasisproblems greifbar und muß in einer früheren Textgestalt auch angemessen formuliert gewesen sein. Unser Text dagegen erstrebt nur das eine, die Nichtigkeit der Theorie des Kreters zum Abschluß so dramatisch als möglich hervortreten zu lassen.

Beobachtungen dieser Art, die die platonische Dialogtechnik, ihre inneren Schwierigkeiten und ihre Konflikte mit der im Dialog darzustellenden Sache beleuchten, sind wichtig und müssen vermehrt werden. Dann wird es auch einmal gelingen, herauszustellen, aus welchen Materialien und mit welchen einander gegenseitig

überschneidenden dramatischen und sachlichen Absichten die *Nomoi* (und nicht nur die *Nomoi*!) entstanden sind.

Die Reaktion des Kreters ist wie zu erwarten (628 e 2–5). Er billigt zögernd die Worte des Atheners, konstatiert aber, daß die Gesetze Kretas und Spartas in flagrantem Widerspruch dazu stünden, nämlich zu den zwei letzten Zeilen der Rede des Atheners. Wäre die Untersuchung korrekt zu Ende gebracht worden, so müßte sich der Widerspruch ganz erheblich reduzieren. Denn Freiheit von innerer Stasis und äußere Kriegstüchtigkeit sind natürlich in Kreta und Sparta so wenig wie anderswo voneinander zu trennen gewesen; jenes ist die unerläßliche Voraussetzung von diesem, so daß man schließlich meinen könnte, es käme nicht so ungeheuer viel darauf an, ob nun der Gesetzgeber die Freiheit von Stasis als das oberste Telos auffaßt oder nur als die Conditio sine qua non der Kriegstüchtigkeit. Was Sparta und Kreta im besondern angeht, so wird man sich daran erinnern, daß zu den auffallendsten Institutionen beider Staaten die Syssitien gehören, die ebensosehr dem Kriegsgenügen wie der Festigung der bürgerlichen Gemeinschaft dienen. Es wäre ein schlimmes Mißverständnis, wollte man aus unserer (freilich denkbar mißverständlich formulierten) Stelle entnehmen, Sparta und Kreta hätten sich um Maßnahmen gegen das Ausbrechen von Stasis gar nicht gekümmert. Man wird höchstens zugeben, daß diese Maßnahmen nur Mittel zum Zweck der Kriegstüchtigkeit waren.

Eigenartig ist die Antwort des Atheners 629 a 1–3. Wenn schon der Kreter in 628 e 2–5 deutlich auf die Position von 625 c 9 bis 626 b 4 zurückging in dem Sinne, daß er über die Gesetzgebung Kretas nur referierte ohne sich mit ihren Anschauungen zu identifizieren, so macht der Athener noch viel entschiedener diese Voraussetzung. Er fordert den Kreter dazu auf, nicht heftig gegen die Gesetzgeber zu polemisieren, *ὡς μάλιστα περὶ ταῦτα ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων σπουδαζόντων*. Was heißt das? Eine sichere Deutung läßt der absonderlich unbestimmte Satz nicht zu. Am nächsten wird es liegen, ihn von der Parallelstelle 630 d 2–7 her zu interpretieren, also: Wir haben keinen Grund, heftig gegen die Gesetzgeber zu werden, da wir und sie letzten Endes dasselbe Ziel verfolgen. Demnach wird hier wie in 630 d 4–7 gegen den Kreter behauptet, er verstehe die kretische Gesetzgebung falsch und in Wahrheit sei ihr Telos eben dasjenige, das sich in der Untersuchung herausgestellt habe. *περὶ ταῦτα* 629 a 3 wird dann die *εἰρήνη* meinen, von der soeben die Rede war[13]. Ein Beweis für diese These wird allerdings weder hier noch später gegeben; denn auch die Schlußrede des Atheners 631 b 3 bis 632 d 7 ist keiner. Es scheint überdies, daß in 628 e 2 bis 629 a 3 und in 630 d 2–7 einmal mehr ein Motiv klassischer Dialogführung abgewandelt werden soll. Im Augenblick, in dem der Partner unwillig wird, versichert Sokrates, die verhandelte Frage sei doch ihr gemeinsames Anliegen und um das Ziel seien sie beide gleichermaßen bemüht.

Daß der bisherige Dialog, der den inneren Frieden als Telos des Staates der

[13] Eine Ungeschicklichkeit ist es, daß wenige Zeilen später 629 a 6 von Tyrtaios gesagt wird, *περὶ ταῦτα ἐσπούδακεν*, wo *ταῦτα* evident den Polemos bezeichnet.

äußeren Kriegstüchtigkeit überordnete, nur als Vorbau zu einer umfassenderen Doktrin gemeint war, zeigt der nachfolgende Abschnitt 629 a 3 bis 630 d 7. Überraschenderweise führt der Weg über die Interpretation zweier Dichterstellen. Überraschenderweise: denn wohl erkennt man auf den ersten Blick, daß Tyrtaios als Dichter des Polemos und Theognis als derjenige der Stasis eingeführt wird; was aber diese beiden zur Lösung des Problems, das doch in 628 e 2 bis 629 a 3 erneut als das Hauptproblem hervortrat (welches nämlich der leitende Gedanke in der kretischen und spartanischen Nomothesie sei), beitragen können, ist durchaus nicht zu erkennen. Sie dienen lediglich (und erst noch sehr oberflächlich) dazu, den Gegensatz von Polemos und Stasis weiter zu entwickeln.

Vorweggenommen seien einige Worte zu Platons biographischen Andeutungen über Tyrtaios und Theognis. In beiden Fällen haben wir es mit höchst merkwürdigen Dingen zu tun. Bei Tyrtaios gibt Platon die älteste Anspielung auf die Legende, die Spartaner hätten im messenischen Kriege von Athen militärische Hilfe erbeten; die Athener hätten ihnen aber Tyrtaios, einen lahmen *διδάσκαλος γραμμάτων* gesandt, und dieser habe sie durch seine Gesänge so angefeuert, daß sie den Sieg errungen hätten. In dieser vollen Fassung ist die Legende erst spät bezeugt[14]; sie verrät aber – gerade mit ihren Einzelheiten – so offen ihre Herkunft aus der athenischen «Kulturpropaganda» des späteren 5. und beginnenden 4. Jahrhunderts[15], daß man sie in ihrer Gesamtheit als vorplatonisch ansetzen wird. Nach der Schlacht bei Chaironeia ist eine Geschichte, die derart drastisch den Triumph der attischen Musenkunst über die rohe Körperkraft Spartas illustriert, nicht erfunden worden.

Die Behauptung, Theognis stamme aus dem sizilischen Megara, wird ähnlich zu beurteilen sein, nur ist uns die dazugehörige Erzählung nicht mehr erhalten[16]. Daß sie eine Erfindung ist so gut wie die Tyrtaiosgeschichte, wird weniger durch V. 773 ff. als durch den allgemeinen Charakter der Theognidea bewiesen.

Möglicherweise haben die Scholien zur Stelle recht mit der Annahme, Platon habe mit Absicht für Sparta gerade keinen Spartaner, sondern einen Athener, und für die Gegenthese (also diejenige des athenischen Sprechers) gerade keinen Athener (daß es leicht gewesen wäre, zum Stasisproblem Solon zu zitieren, sollte man meinen), sondern einen Dichter aus dem abgelegenen sizilischen Megara anführen wollen.

Nun wird F. 9 Diehl zitiert (vgl. 660 e, *Rep.* 408 b), durchaus angemessenerweise, sofern sein Gegenstand die Wahl des höchsten Wertes ist. Szenisch wird flüchtig begründet, daß alle Partner das Gedicht kennen, dann hebt in klassischer Manier das elenktische Gespräch mit dem Dichter an. Wie in 626 b 5/6 steht ein

---

[14] Paus. 4, 15, 6; Iustin. 3, 5, 5; die älteren Zeugnisse, Kallisthenes 124 F 24 und Philochoros 328 F 215 f *FGrHist* geben wie Platon nur einen Auszug.

[15] Ein Gegenstück sind die bekannten Ableitungen von Tragödie und Komödie bei Arist. *Poet.* 1448 a 29–b 2, die aus der «dorischen» Kulturpropaganda stammen.

[16] Daß sie aus V. 783 des Theognisbuchs herausgesponnen sei, halte ich für sehr unwahrscheinlich.

verräterisches Kompliment an der Spitze. Dann wird betont, man sei darin mit ihm vollkommen einig, daß die Bewährung im Kampfe das höchste Lob verdiene. Es frage sich nur[17], was für ein Kampf gemeint ist. Nun werden die uns seit 628 a 9 wohlbekannten zwei Formen unterschieden und gleich dahin charakterisiert, daß die Stasis unter allen Arten des Kampfes *χαλεπώτατος* sei, der Polemos hingegen *πολὺ πρᾳότερον*. Die Folgerung liegt auf der Hand: Noch höher als den von Tyrtaios besungenen Helden im Polemos werden wir denjenigen stellen, der sich im härtesten aller Kämpfe bewährt. So wird in 630 a 1–3 in der Tat gesagt.

Das muß uns aber doch befremden. 627 c 3 bis 629 a 3 hatte, so schien uns, in ziemlicher Ausführlichkeit dargelegt, daß über der Kriegstüchtigkeit nicht so sehr der Sieg in der Stasis als vielmehr ihre Heilung durch den verständigen *δικαστὴς* ~ *πολιτικός* und schließlich ihre Vermeidung durch den Gesetzgeber zu stehen hätte. Die eigentliche Bewährung kann dann nur darin bestehen, so zu handeln, daß der Staat von der Stasis verschont bleibt. Davon ist aber hier nicht die Rede. Der griechische Wortlaut führt unzweifelhaft darauf, daß die Bewährung *ἐν τῷ μεγίστῳ πολέμῳ* (630 a 2) der Bewährung in der Schlacht gegen den Landesfeind durchaus parallel läuft. Gehen wir etwas weiter. Von 630 a 3 an wird als Zeuge für die dem Tyrtaios entgegengesetzte Meinung Theognis 77/8 angerufen. Dazu taugt die Stelle indessen nur sehr mangelhaft. Als reines Gegenbild zum Lob des Kriegshelden mag man das Lob des zuverlässigen *ἑταῖρος* in der Stasis gelten lassen. Daß aber der Mann der Stasis *ἀμείνων* sei als der Mann des Polemos, davon steht nichts da. Die Hauptaufgabe der Theognisverse ist allerdings auch eine ganz andere, nämlich der Nachweis, daß in der Stasis andere Eigenschaften notwendig seien als im Polemos. Darauf kommt nun alles an, und das wird in 630 a 8–b 2 mit äußerster Prägnanz ausgesprochen. Der Polemos bedarf ausschließlich der Tapferkeit, die Stasis der gesamten Vierzahl der Tugenden. Das wird positiv und negativ in 630 b 2–8 begründet.

Die positive Begründung ist mehr als unbefriedigend. Aus Theognis wird das Stichwort *πιστός* aufgenommen und durch *ὑγιής* ergänzt, vermutlich um wenigstens mit einem Schein von Recht die Sophrosyne deduzieren zu können. Aber mehr als ein Schein von Recht ist es nicht. Die Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit, mit der Platon ein doch offenbar entscheidend wichtiges Philosophem, die Liste der Tugenden und den Begriff der *σύμπασα ἀρετή*, an zwei harmlose Verse des Theognis anhängt, ist beinahe ungeheuerlich zu nennen. Wir müssen noch einen Schritt tun. Der Fortschritt des Gedankens wäre gut und untadelig, wenn Platon, gestützt auf 628 a 9ff., gesagt hätte, der äußere Polemos bedürfe nur der Tapferkeit, die Bewahrung des innern Friedens dagegen, die dem Gesetzgeber noch wichtiger sein müsse als die Kriegstüchtigkeit, sei auf die Zusammenarbeit aller vier Tugenden angewiesen. Das steht aber nicht da; vielmehr wird naiv und absurd zugleich die *σύμπασα ἀρετή* für den zuverlässigen Mitstreiter im Bürgerkrieg in Anspruch genommen. Doch die Vermutung drängt sich auf, daß unser 630 a 8ff.

[17] *σαφῶς* 629 c 5 hat dialogtechnisch dieselbe Funktion wie *σαφέστερον* 626 b 6.

dem Sinne nach einmal direkt an den ursprünglichen Schluß von 628 c 6ff. gebunden war. Die Folgerung, daß die Bewahrung des inneren Friedens das Telos des Staates sei und daß dieses Telos nur mit Hilfe aller vier Tugenden erreicht werden könne, scheint uns sachlich von einer so zwingenden Angemessenheit zu sein, daß eine ursprüngliche Textform sie auch enthalten haben muß. Verdorben wurde dieser Zusammenhang durch das schiefe dramatische Intermezzo 628 d 8 bis 629 a 3 und durch das überflüssige und verwirrende Hereinziehen der beiden Dichter (629 a 4 bis 630 a 8).

Die Verwirrung vergrößert sich durch das, was nun noch negativ zu Tyrtaios bemerkt wird (630 b 3–8). Gedanklich verlangen wir nicht mehr als die Feststellung, daß Tyrtaios sein Lob kurzsichtig auf *ἀνδρεία μόνη* beschränkt habe. Der Text sagt aber etwas anderes. G. Müller a. O. 16ff. hat sich daran gestoßen, daß 630 b 5ff. den *μισθοφόροι* Tapferkeit zubillige und daß hier wie anderswo in den *Nomoi* eine logosfreie Tapferkeit vertreten werde, die in flagrantem Widerspruch zur Doktrin vor allem der Frühdialoge stünde. Was unsern Abschnitt betrifft, so muß indessen etwas sorgfältiger nuanciert werden. Platon erklärt nicht, daß sogar Söldner die Tugend der *ἀνδρεία* besitzen können, sondern daß zu dem Verhalten in der Schlacht, das Tyrtaios beschreibt, auch Söldner befähigt seien, die im übrigen überhaupt keine der vier Tugenden besitzen; die Liste *θρασεῖς, ἄδικοι, ὑβρισταί, ἄφρονες* ist evident ein Gegenbild zur Gesamtliste *ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις*. Freilich vertauschen wir nur eine Aporie mit einer andern. Denn daß 630 a 8–b 2 behaupten will, der Polemosheld des Tyrtaios verfüge nur über die *ἀνδρεία*, der Stasisheld des Theognis dagegen auch über die anderen drei Tugenden, steht außer Zweifel. In 630 b 3–8 wird aber dem als *μισθοφόρος* karikierten Helden des Tyrtaios überhaupt jede Tugend aberkannt. Das ist eine schwere Inkonzinnität. Allerdings sind noch die *εὖ μάλα ὀλίγοι* da, deren Existenz die Bemerkungen über die Söldner sozusagen wieder annulliert; denn jene besitzen doch wohl die volle *ἀνδρεία*. Da hätte der Satz über die Söldner ebensogut unterbleiben können. Den systematischen Fortschritt stört er nur. 630 b 8–c 1 verkündet pathetisch den Abschluß der Untersuchung. Der Gesetzgeber wird sich nicht am Polemos und bloß an der vierten Tugend orientieren, so achtenswert sie ist, sondern –, und nun erwarten wir unweigerlich gemäß 630 a 8–b 2: an der Gesamtheit der vier Tugenden. Aber auch dies wiederum steht nicht da. Zu unserem Staunen wird die *πιστότης* des Theognis lediglich mit der *μεγίστη ἀρετή*, der Gerechtigkeit gleichgesetzt. Gewiß bleibt der Verzweiflungsausweg, die *δικαιοσύνη τελέα* 630 c 6 als jene umfassende Gerechtigkeit zu begreifen, von der der bekannte Vers des Phokylides F. 10 Diehl redet; vielleicht hat Platon mit *τελέα* das sogar andeuten wollen. Aber mehr als eine höchst unbestimmte Andeutung ist dies nicht, und vorher 630 a 8 wie nachher 631 c 8 ist *δικαιοσύνη* unbestreitbar bloß eine der vier Tugenden und nicht einmal die erste.

Daß Gerechtigkeit und *πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς* zusammengerückt werden können, hebt Müller a. O. 19 mit Hinweis auf *Rep.* 442e ff. hervor. Doch die Beziehung

bleibt recht äußerlich, und davon, daß sich etwa das Wesen der Gerechtigkeit in der *πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς* erschöpfte oder umgekehrt, kann keine Rede sein. Viel wichtiger scheint uns, daß Platon auch an dieser Stelle augenscheinlich nicht an die Bewahrung des innern Friedens im Staate denkt, die sich doch in 628 a 9 bis 629 a 3 als das Ziel des Gesetzgebers ergeben hatte, sondern an den Einsatz in den Gefahren des Bürgerkrieges.

Die Forderung an den Gesetzgeber ist 630 c 1–4 auffallend kategorisch formuliert, dabei aber in der Schwebe gelassen, ob nun der kretische Gesetzgeber sie erfüllt hat oder nicht. Der Kreter reagiert 630 d 2/3 dem Sinne nach gleich wie in 628 e 2–5, in der Form eine Nuance leidenschaftlicher. Ein zweites Mal konstatiert er, daß der kretische Gesetzgeber der Forderung, in die das Gespräch mündete, nicht standhalten könne. Dementsprechend repliziert der Athener, der Sache nach wie in 629 a 1–3, aber in der Form bedeutend energischer: Der Fehler liegt bei den Sprechenden, die die Intentionen der beiden Gesetzgeber nicht richtig zu erkennen vermögen.

Anders als in 629 c 3ff. erhebt sich aber nun die Frage, wie denn die richtige Interpretation lauten müsse. Wir kommen damit zum letzten und gewichtigsten Abschnitt dieses Einleitungsgesprächs 630 d 8 bis 632 d 7.

Der Athener beginnt damit, daß er zwei Grundregeln aufstellt (630 d 9 bis 631 a 2) und konstatiert, daß der Kreter die eine Regel lobenswerterweise befolgt, die andere hingegen vernachlässigt habe (631 a 2–7). Der nächste Satz antwortet gewissermaßen auf 630 b 8–c 1, und geschlossen wird diese erste Rede mit der etwas umständlich belehrenden Frage, ob der Partner nun, nachdem die Destruktion der falschen *ἐξήγησις* der Gesetze vollendet sei, sich bereit finde, die richtige Interpretation zu vernehmen.

Die erste der Regeln ergibt sich zwar nicht aus 630 c 1–6, wohl aber zur Evidenz aus 630 a 8–b 2. Es ist nachzuweisen, daß der Gesetzgeber nicht nur an einen Teil, sondern an die ganze Tugend gedacht hat[18]; daß er dies getan hat, ist vorauszusetzen, da man doch das Wahre und Richtige *ὑπέρ γε θείας* erkennen will. Die Stelle ist schwierig und viel diskutiert. Müller a. O. 128, 1 möchte mit Burnet (im Apparat mit Hinweis auf *Phaidr.* 247 c 5) und Friedländer *ὑπέρ γε ἀληθείας* lesen. Daß damit der Text an Klarheit gewinnt, wird niemand leugnen. Bedenkt man aber, daß gerade unser Abschnitt 630 d 8 bis 632 d 7 sich offenkundig einen besonders gewählten Stiles befleißigen will und infolgedessen von sprachlichen Härten nur so wimmelt, so wird man doch zögern, einen Text preiszugeben, der einen wichtigen Gedanken mindestens anzudeuten scheint. Die Scholien zur Stelle scheinen mir im Prinzip auf dem richtigen Weg zu sein, wenn sie zu *θείας* dem Sinne nach *πολιτείας* ergänzen. Es wurde ja vor kurzem in 630 c 1–4 nachdrücklichst hervorgehoben, daß man von einem *παρὰ Διὸς νομοθέτης* selbstverständlich annehmen müsse, daß er die

[18] Was zuvor in 630 c 8 als eine arithmetische Relation zwischen der Eins und der Vierzahl aufgefaßt war, wird hier zum Verhältnis zwischen *μόριον* und *πᾶν*; das sei nur nebenbei angemerkt.

Gesetzgebung richtig anpacke (das Problem der *μεγίστη ἀρετή* tut da nichts zur Sache). Dementsprechend darf hier die Gesetzgebung oder die Politie *θεία* heißen; daß man von einer solchen, durch Zeus angeregten Gesetzgebung geziemenderweise glauben muß, daß sie vollkommen sei, also *πᾶσα ἀρετή* berücksichtige, auch wenn dies dem Interpreten zunächst entgeht, das ist eine Haltung, die sich vortrefflich in den gesamten bisherigen Ablauf des Dialogs und in die Wanderung zur Zeushöhle einpaßt. Die Frage ist dann nur, welches die konkreten Konsequenzen aus dieser Haltung sind. Eine ganz andere Frage ist natürlich die schon früher besprochene, ob Platon selbst ernstlich von der Gottgegebenheit der kretischen und spartanischen Gesetze überzeugt ist oder ob er dies nicht nur als eine sachlich und dramatisch angemessene «Arbeitshypothese» aufgreift und es im übrigen als ein *λεγόμενον* auf sich beruhen lassen will.

Die zweite Regel fügt sich gut an, ist aber neu und außerordentlich unklar formuliert. Man muß die Gesetze nach Sachgruppen systematisch ordnen und erforschen und nicht so wie es «jetzt» geschieht. Wie man es nicht machen soll, wird erläutert: Man greift irgendeines der zahllosen Rechtsgebiete an, das gerade praktisch von Bedeutung ist, und behandelt es. Dafür, wie man es richtig machen soll, wird in allgemeinen Ausdrücken auf die bisherige Untersuchung hingewiesen. Offenbar sind zwei Gesichtspunkte im Spiel. Nach dem einen steht die beliebige endlose Aufreihung verschiedener Gesetze dem Bau eines geschlossenen, auf ein beherrschendes Telos gerichteten Systems gegenüber. Nach dem andern werden die Gesetze an der *χρεία* orientiert oder umgekehrt an der *ἀρετή*[19].

Das Urteil über den Kreter nimmt in seinem ersten Satz 631 a 2/3 deutlich das Urteil 626 b 5/6 wieder auf. Der Zusammenhang zwischen dem ersten noch ironisch unverbindlichen Urteil und dem zweiten durch die inzwischen erfolgte Elenxis begründeten Urteil soll empfunden werden. Die zweite Regel hat der Kreter befolgt. Er hat in 625 c 9 bis 626 b 4 der kretischen Nomothesie ohne Zweifel ein einheitliches Telos gegeben, und wenn es dort Polemos hieß und hier als Tugend (nämlich *ἀνδρεία*) bezeichnet wird, so ist das eine Folgerung, zu der wir durch die Diskussion berechtigt sind. Die erste Regel hat er, wie wir nun schon hinlänglich wissen, verfehlt.

Dazu noch eins: wir erinnern uns, daß sich der Blick auf die gesamte Tugend 630 a 8 in dem Augenblick eröffnete, als nach den Voraussetzungen der Bewährung in der Stasis gefragt wurde. Dieser präzise Ansatzpunkt ist in 630 d 9 bis 631 b 1 schon völlig vergessen; oder vielmehr: er ist durch einen andern Ansatzpunkt verdrängt, der die Orientierung an der gesamten Tugend begründet mit der Gottgegebenheit, also Vollkommenheit der kretischen Gesetze. Es sind eben heterogene Materialien und Dispositionen gewaltsam verbunden worden. Auch im Nachfolgenden wird das Polemos-Stasis-Problem nicht mehr berührt.

Das ganze Gewicht ruht nun auf dem Vortrag des Atheners darüber, wie die

[19] Ob man 631 a 1 *τῶν ⟨τὸ⟩ εὖ ζητούντων* lesen dürfte, um in dem sonst gar zu inhaltsarmen Satz *ἡμεῖς δέ κτλ.* den Gegensatz zur *χρεία* wenigstens einigermaßen hervortreten zu lassen?

richtige Exegese der kretischen Nomothesie lauten müßte 631 b 3 bis 632 d 1. Der Text leistet sich, besonders von 631 d 2 an das äußerste an Kompliziertheit und Pretiosität. Philosophisch ist er von erheblicher Bedeutung. Denn in Wahrheit ist er ein programmatisches Schema darüber, welches das Ziel (631 b 6–d 2) und welches die Materie (631 d 6 bis 632 d 1) einer vollkommenen Gesetzgebung ist. Daß die mannigfaltigsten Beziehungen zu den spätern Büchern der *Nomoi* bestehen, ist leicht zu zeigen und zu einem großen Teil durch die ältere Forschung schon gezeigt worden. Ebenso lassen sich Vergleiche anstellen mit andern platonischen Dialogen, dem Protreptikos des *Euthydem*, der *Politeia*, dem *Theaitetos* usw. Wir lassen das alles strikte beiseite und beschränken uns auf die Analyse des Textes als solchen.

Voran steht in einem ersten Abschnitt (631 b 3–6) ein Lob der kretischen Gesetze. Sie haben ihren Ruhm mit Recht, denn sie verschaffen den Menschen die Eudaimonia. Damit ist ein entscheidend neues Stichwort gefallen, ein Begriff, der uns zwar als Zentralbegriff der Sokratik wohlbekannt ist, der aber in unserm Dialog bisher noch nicht vorkam. In einem weiten Sprung über die ganze vorausgegangene Untersuchung hinaus wird damit ein völlig neues Telos des Staates gesetzt. Begründet wird dies damit, daß die kretischen Gesetze *πάντα τἀγαθά* verschaffen, worin liegt, daß das Wesen der Eudaimonia in der Autarkie zu suchen ist bzw. die Autarkie der Weg zur Eudaimonia ist.

Der zweite Abschnitt (631 b 6–d 2) nimmt den Begriff *ἀγαθά* auf und gliedert ihn in einem vollständigen Schema. Nach b 6 wären dies also die Güter, die die kretische Gesetzgebung im einzelnen den Bürgern zu vermitteln in der Lage ist. Am Ende des Abschnitts aber (d 1/2) erfahren wir zu unserem Staunen, daß dies das Schema sei, an das sich der Gesetzgeber zu halten habe (*τακτέον*). Diese neue Annahme, daß es sich also nicht um einen Bericht über die kretischen Gesetze handelt, sondern um ein Idealprogramm für Gesetzgebung überhaupt, wird bis 632 d 1 konsequent festgehalten: *διακελευστέον* (631 d 4), *ἐπιμελεῖσθαι δεῖ* (e 2/3), *διδακτέον καὶ ὁριστέον* (632 a 7–b 1), *ἀνάγκη κτλ.* (b 2), *ἐπιστήσει* (c 5). Erst in den Schlußworten 632 d 1–7 kehrt der Athener zur ursprünglichen Situation zurück und bezeichnet seine Darlegung als die Interpretation der kretischen und spartanischen Gesetze, die er erwartet hatte. Die Unstimmigkeit ist nicht zu beseitigen, wie man die Sache auch drehe. Platon hat mit 631 b 5 bis 632 d 1 einen Text eingelegt, der gar nicht leistet, was er vorgibt und was an diesem Punkte der Untersuchung gefordert wird. Es ist nicht zu verkennen: seinen richtigen Platz hat dieser rein spekulative Gesetzgebungsentwurf dort, wo ein neuer Staat gegründet und organisiert werden soll, also im Zusammenhang von 702 b 4 ff. Er gehört in jenen Dialogkomplex, in dem die Koloniegründung des Kreters Kleinias im Mittelpunkt stand und der vielleicht einmal selbständig war.

Das Schema der Güter selbst ist verhältnismäßig übersichtlich. Göttliche und menschliche Güter werden unterschieden, doch so, daß es sich nicht um eine einfache Diärese, sondern um ein sehr scharf formuliertes hierarchisches Verhältnis

handelt (631 b 7–c 1). Die menschlichen Güter sind die körperlich-äußerlichen, die göttlichen die vier Tugenden. Zur ersten Gruppe sei nur bemerkt, daß die Exemplifikation mit dem *δρόμος* (c 3) als Anspielung auf 625 d 2 ff. gemeint sein könnte und daß der Reichtum vielleicht deshalb am Ende steht, weil seine (an alte Gnomik angelehnte) Charakterisierung zum Begriff der Phronesis überleitet. Bildete diese Gruppe eine einfache Reihe, so weist die zweite Gruppe eine so komplizierte Gliederung auf, daß es auch dem angestrengtesten Bemühen nicht gelingt, ihren Sinn befriedigend herauszuarbeiten[20]. Wir fassen nur Einzelheiten. Gegeben ist der Ort der Phronesis an der Spitze der Reihe, desgleichen, wie schon 630 c 8, e 2 und 631 a 5 sagten, die vierte und letzte Stelle für die Tapferkeit. Gegeben scheint endlich ein Begriff der Gerechtigkeit, der sie zum Prinzip der Zusammenordnung der übrigen Tugenden macht; so entsteht sie aus der «Mischung» der drei Tugenden. Unverkennbar tritt sie damit in eine Art von Konkurrenzverhältnis zur Phronesis. Daß Platon sie hier an die dritte Stelle setzt, ist in jedem Betracht eine absonderliche Kompromiß- und Verlegenheitslösung. Undurchsichtig ist schließlich die Äußerung über die Sophrosyne. Mag sein, daß sie gegenüber Phronesis und Tapferkeit mit der Gerechtigkeit zusammen ein Paar «zusammengesetzter» und besonders eng verbundener Tugenden bilden soll. Aber was ist der *νοῦς*, der neben die Sophrosyne tritt? Ist er identisch mit der Phronesis, dann wird man sich über die terminologische Sorglosigkeit Platons wundern. Ist er aber identisch mit dem *νοῦς*, der in 631 d 5 zur Sprache kommt und der noch über den vier göttlichen *ἀγαθά* zu stehen scheint, dann wirkt es konstruktiv nicht eben elegant, daß die doch nur den zweiten Rang unter den Tugenden besetzende Sophrosyne über die Phronesis hinweg mit dem höchsten *νοῦς* verknüpft sein soll. Eine Entscheidung ist unmöglich.

Verführerisch wäre es natürlich, hinter Platons Text eine geschlossene Hierarchie zu vermuten in dem Sinne, daß jede Tugend nur zusammen mit allen übergeordneten Tugenden Bestand hätte (vgl. 631 b 7–c 1). Wir hätten dann zuerst die Phronesis allein, dann Sophrosyne plus Phronesis, dann wohl Tapferkeit plus Sophrosyne plus Phronesis und endlich die Gerechtigkeit zusammen mit den drei andern Tugenden. Daß Platon dieses Schema verdorben hätte, um der Tapferkeit allein den letzten Platz zu geben, schiene nicht völlig ausgeschlossen. Doch beweisbar ist eine solche Hypothese nicht.

Mit größerer Zuversicht werden wir dagegen annehmen dürfen, daß es Platons Absicht war, die zwei Vierergruppen von *ἀγαθά* im ganzen wie im einzelnen miteinander korrespondieren zu lassen. Damit steht er nun allerdings keineswegs allein. Listen von *ἀγαθά* hat es gegeben seit dem attischen Skolion F. 7 Diehl und jenem *Δηλιακὸν ἐπίγραμμα*, das Aristoteles vermutlich in einem seiner Exoterika zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über das Summum bonum genommen hat[21]. Versuche, zwischen den Gütern des Leibes und denjenigen der Seele genaue Ent-

[20] Vgl. die resignierten Bemerkungen Müllers a. O. 17.

[21] *EN* 1099 a 24–31; *EE* 1214 a 1–8, dazu Stob. *Ekl.* II 130, 15–18 W.; Clem. Al. *Str.* 7, 49, 8 und 7, 69, 8; D.L. 1, 36 und 2, 136 u. a.

sprechungen nachzuweisen, sind sicherlich in der frühen Sokratik, wenn nicht schon in der Sophistik, unternommen worden. Für uns am faßbarsten sind die Schemata des Peripatos[22] und der Stoa[23]. Lehrreich für die Beurteilung des platonischen Textes ist Stob. *Ekl.* II 124, 1–14, wo wir folgende Reihe haben: Gesundheit – Sophrosyne, Kraft – Tapferkeit, Schönheit – Gerechtigkeit. Daß diese Reihe auf Aristoteles selbst zurückgeht, zeigt der *Eudemos* fr. 7 Walzer. Vergleichen wir mit Platon, so fehlt auf der einen Seite der Reichtum, auf der andern die Phronesis, also die zwei Werte, die nicht nur je in ihrer Gruppe eine Sonderstellung einnehmen, sondern auch durch den Satz 631 c 4/5 in betonter Weise aneinander gebunden werden. Es ist also auch eine mögliche Hypothese, daß Platon das bei Aristoteles bezeugte Schema der zweimal drei Güter kennt und es mit Rücksicht auf die klassische Reihe der vier Tugenden ergänzt hat.

Wie weit endlich das an manchen andern Stellen der *Nomoi* angeführte, bei Aristoteles und in der spätern Tradition reichlich auftretende Schema der drei Gruppen von Gütern (*ψυχή, σῶμα, ἐκτός*) einen Einfluß auf unsern Text ausgeübt hat, läßt sich nicht sicher sagen. Platon will jedenfalls ausdrücklich nur zwei Gruppen, *θεῖα* und *ἀνθρώπινα* unterscheiden.

631 d 2–6 leitet vom Schema der Güter zur Darstellung des materialen Umkreises der Gesetzgebung über. Verwirrend wirkt, daß nun eine vierstufige Hierarchie aufzutreten scheint. Unterhalb der Gesamtheit der erwähnten Güter rangieren die *ἄλλαι προστάξεις*, über ihnen steht der *ἡγεμὼν νοῦς*. Mit Müller 16 in diesem Begriff eine Reminiszenz an den Wagenlenker des *Phaidros* zu sehen, halte ich nicht für zwingend; aus dem wiederholt auftretenden Paare *ἡγεῖσθαι – ἕπεσθαι* (631 c 2. 5. 6; 632 c 6) erklärt er sich hinreichend. Möglicherweise ist unser Aufbau mit 632 c 4–d 1 zu verbinden, wo genau besehen auch ein Viererschema vorliegt: zu unterst die *φυλαττόμενα*, darüber die *φύλακες* in den zwei Stufen der *ἀληθὴς δόξα* und der *φρόνησις*, endlich an der Spitze der *νοῦς*. In jedem Falle werden die *ἅπαντα ταῦτα* der zweiten Stelle identisch sein mit den *ἄλλαι προστάξεις* 631 d 3, d. h. mit der Gesamtheit der materialen Bestimmungen, die in 631 d 6 bis 632 c 4 ausgebreitet sind[24].

Der zweite Hauptteil der Rede, 631 d 6 bis 632 d 1, ist wiederum deutlich gegliedert. Es heben sich zunächst drei Komplexe heraus, die verschiedene Sachbereiche der Nomothesie bezeichnen. Der erste umfaßt den Lebenslauf des Menschen, beginnend mit der Ehe der Eltern, Geburt, Erziehung, Jugend und Alter (631 d 6–e 2) und endend mit Tod und Bestattung (632 c 1–4). Diesem Komplex der menschlich-privaten Verhältnisse steht in einer spürbaren Polarität der Komplex des juristisch geregelten Geschäftsverkehrs gegenüber (632 b 1–c 1). Syntak-

[22] Stob. *Ekl.* II 124, 1–14 und 125, 2–13; vgl. D.L. 3, 80 und 5, 30.
[23] Cic. *Tusc.* 4, 30f.
[24] Endlich wird eine wenn auch nicht näher faßbare Beziehung bestehen zwischen unsern beiden Texten 631 d 2–6 und 632 c 4–d 1 und dem «erkenntnistheoretischen» Aufbau *νοῦς – ἐπιστήμη – δόξα – αἴσθησις*, den Aristoteles *An.* 404 b 21–27 aus den Esoterika Platons mitteilt.

tisch fällt an ihm auf, daß er aus einer Kette reiner Antithesen besteht, unterbrochen nur durch zwei Nebensätze, die sich bemühen, einen und denselben einfachen Gedanken umständlich zu variieren (b 3 *φυλάττειν ὄντιν' ἂν γίγνηται τρόπον* und b 5/6 *καθ' ὁποῖον ἂν ἕκαστον πράττωσιν τῶν τοιούτων πρὸς ἀλλήλους ἐπισκοπεῖν*). Der dritte Komplex endlich betrifft die Kontrolle über den ordnungsgemäßen Ablauf aller dieser Dinge (632 c 4–d 1). Daß hier ein «erkenntnistheoretischer» Aufbau angedeutet scheint, bemerkten wir schon. Was man sich aber darunter vorzustellen hat, daß die verschiedenen Kategorien der *φύλακες* den verschiedenen geistigen *δυνάμεις* zugeordnet sind, bleibt rätselhaft. Mit den letzten Worten soll vermutlich der Sophrosyne als Laster der *πλοῦτος*, der Gerechtigkeit die *φιλοτιμία* entgegengestellt werden, beides einigermaßen verständlich, – wenn es nicht unschön wäre, an dieser Stelle den *πλοῦτος* (gemeint ist eigentlich die *luxuria*) als Verneinung der Sophrosyne aufgefaßt zu sehen, nachdem er im Schema 631 b 6–d 2 ganz anders eingeordnet worden war.

Im gesamten stellen die drei Komplexe unbestreitbar ein sinnvolles Gefüge dar. Aus dem Rahmen fällt dagegen ein vierter Komplex, der nicht Bereiche des äußeren Lebens, sondern eine Liste seelischer Zustände umfaßt (631 e 3 bis 632 b 1). Mag sein, daß er der ursprünglichen Intention Platons nach als der Umkreis des «Inneren» der Gesamtheit der äußeren Dinge gegenüberzutreten hatte, derart, daß wir hypothetisch etwa folgendes Diäresenschema ansetzen dürften: Die Nomothesie betrifft (A) die *ψυχικά*, (B) den äußeren Bios; dieser wieder ist aufgeteilt in denjenigen (a) der *φύλακες*, (b) der *πολῖται*; bei diesen endlich ist zu unterscheiden (1) das Privatleben, (2) das öffentliche Leben.

In unserem Text freilich kommt ein solcher Aufbau, wenn er je bestanden hat, kaum zum Ausdruck, und der Abschnitt über die *ψυχικά* wirkt an seiner Stelle wie ein befremdlicher Einschub. Gliedern läßt er sich verhältnismäßig leicht in zwei Teile, die ihrerseits wieder aus je zwei Kola bestehen. Als erstes fällt eine Liste von vier Begriffen auf: *λύπη, ἡδονή, ἐπιθυμία, ἔρως* (631 e 4–632 a 1). Daß sie in enger Beziehung steht zu der Reihe der vier Affekte, die von *Laches* 191 d bis hinab zu Cicero *Tusc.* 4, 11 ff. klassische Geltung besessen hat, ist evident. Platon hat nur in unserem Texte *φόβος* durch *ἔρως* ersetzt, und dies aus begreiflichen Gründen. Er wollte ja zunächst von den Affekten im Umkreis der *τούτων ὁμιλίαι*, also des Bios von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Jugend und Alter sprechen, und da gehört der *φόβος* nicht hin. Er wird nachgetragen in einem zweiten kurzen Kolon, das ihn mit der *ὀργή*, die in der Affektenlehre immer eine Sonderstellung einnimmt, zusammenstellt.

Das dritte Kolon ist anders orientiert. Nun ist von den Wirkungen der äußeren *δυστυχία* und *εὐτυχία* auf die Seele die Rede. Was man sich darunter vorzustellen hat, ergibt sich aus dem vierten und letzten Kolon; denn *νόσοι, πόλεμοι* und *πενία* sind par excellence *δυστυχίαι*.

Man könnte also die zwei Teile unseres Abschnittes im Stichwort so charakterisieren, daß der erste von den innern *πάθη* als solchen, der zweiten von den äußeren

τύχαι und ihren Wirkungen auf die Seele spricht. Vielleicht liegt also auch da eine ursprünglich klar formulierte Diärese zugrunde.

Zu bemerken ist noch Folgendes: Nach Platons Meinung hat der Gesetzgeber die seelischen Affekte und Beunruhigungen keineswegs zu unterdrücken, sondern sie nur in die richtige Verfassung zu bringen. Dies ist der Sinn von σπουδὰς σκέπτεσθαι (632 a 1), das sich natürlich nicht nur auf den Eros, sondern auf alle vier vorgenannten Affekte bezieht, und dasselbe soll ohne Zweifel auch τῆς ἑκάστων διαθέσεως – τό τε καλὸν καὶ μή (632 a 7–b 1) besagen. Die Affekte haben im Rahmen des σπουδαῖον und καλόν zu bleiben, eine Lehre, die der spätern stoischen Ethik denkbar fern steht, aber dem Peripatos schon nahekommt.

Dieses rechte Maß der Affekte soll durch eine angemessene Verteilung von Ehre und Schande erzielt werden. τιμή und ἀτιμία gelten überhaupt in diesem Abschnitt als die eigentlichen «Waffen» des Gesetzgebers: 631 e 2/3, 632 a 2, 632 b7 bis c 1. Wir fassen hier ein Prinzip, das den Anschauungen des früheren Platon, wie sie etwa aus der Archelaoserzählung des *Gorgias* 470 c bis 479 e und der parallelen Gygeserzählung der *Politeia* 358 e bis 362 c hervorgehen, aufs stärkste zuwiderläuft. Dort galt es doch, das ἀγαθόν zu suchen, auch wenn keine Ehre darauf liegt, und die κακία als solche zu erkennen, auch wenn sie zu königlicher Würde verhilft. Wenn hier der Bürger durch τιμή zum rechten Handeln veranlaßt wird, so ist dies ein Vorgehen, das zwar allgemein griechischem Denken entspricht, mit der platonischen ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ aber völlig inkommensurabel ist. Das haben wir indessen nicht weiter zu verfolgen, da es uns nicht um die Philosophie der *Nomoi* im ganzen, sondern nur um die Interpretation eines begrenzten Textstückes geht.

Sehr merkwürdig ist es endlich, daß zwischen 631 d 6 bis 632 d 1 und dem Güterschema 631 b 6–d 2 kein klares Verhältnis besteht. Von der Sache aus müßte das Verhältnis so aussehen, daß die richtige Gesetzgebung in den 631 d 6 bis 632 d 1 aufgeführten Gebieten den Bürger dazu führt, daß er die im Schema genannten zweimal vier Güter erwirbt. Eine richtige Lenkung des Seelenlebens, des Bios in Familie und Öffentlichkeit würde Gesundheit, Schönheit usw. hervorbringen. Davon steht aber nichts da. Auch die summarische und unbestimmte Bemerkung 632 c 6–d 1 ist kein Ersatz für das Fehlen jenes Gedankens, der zur Verklammerung beider Teile der Athenerrede unentbehrlich erscheint.

Statt dessen erweckt Platon den Eindruck, als ob es sich bei 631 d 6 bis 632 d 1, die in 631 d 3 als ἄλλαι προστάξεις figurieren, um eine Schicht von Gütern handle, die noch unter den ἀνθρώπινα und θεῖα stünde. Versucht man dies konkret nachzurechnen, so gerät man in Komplikationen, die vom reinen Unsinn nicht mehr weit entfernt sind. Oder was soll man sich etwa dabei denken, daß die rechte Lenkung der vier Affekte ἡδονή, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος noch unterhalb der menschlichen Güter ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος rangiere und auf diese hin orientiert sein solle? In Wahrheit ist es so, daß zwei Komplexe, von denen jeder in sich einen guten Sinn hat (der eine als Telos, der andere als ὕλη der Gesetzgebung) und von denen jeder

in sich eine sorgfältige Gliederung zeigt oder doch ahnen läßt, durchaus schief und oberflächlich zusammengeschoben sind.

Der Schluß der Athenerrede 632 d 1–7 ignoriert, daß das Vorangehende gar nicht einen supponierten Bericht über die Vorzüge der kretischen Gesetzgebung enthielt, sondern allgemeine Forderungen an eine vollkommene Gesetzgebung überhaupt, und kehrt zu den Äußerungen 631 a 8–b 6 zurück. Die Grundrisse einer richtigen Exegese der kretischen und spartanischen Gesetzgebung sind nun gezeigt. Am Kreter und Spartaner ist es nun, diese Grundrisse konkret auszufüllen. Aber nun folgt eine letzte und überraschendste Feststellung. Die Tatsache, daß weder das Anfangsexposé 625 c 9 bis 626 b 4 noch die Antworten des Kreters an entscheidenden Stellen des Gesprächs 628 e 2–5 und 630 d 2/3 zu jener richtigen Exegese hatten gelangen können, wird damit erklärt, daß der wahre Sinn der zwei gottgegebenen Nomothesien nur dem ἔμπειρος sichtbar sei, während die drei Dialogpartner als Laien ihn nicht zu erkennen vermögen.

Ist die so formulierte Aporie echt oder nur ein ironisches Spiel? Ist sie das zweite, dann ist die Verbeugung vor dem ἔμπειρος und vor dem wahren Sinn der Gesetze, den er allein zu entdecken vermag, nur eine sokratisch malitiöse Umschreibung der Erkenntnis, daß die kretischen Gesetze keineswegs vollkommen sind und daß es dann mit ihrer Gottgegebenheit auch nicht eben weit her sein mag; dann wird der Philosoph resolut über sie hinwegschreiten müssen. Ist die Aporie aber echt, dann fragt es sich, wer denn der ἔμπειρος und welches der «Geheimsinn» der kretischen Nomoi sein soll. Wäre es dann so, daß nur der Gott selbst, der die Gesetze angeregt hat und zu dessen Offenbarungsstätte man hinaufwandert, ihre wahre Bedeutung zu enthüllen vermöchte, während die Exegese des Kreters sich als eine menschlich unzulängliche erwies? Platons Text läßt keine sichere Entscheidung zu. Bedenkt man die weitere Entwicklung des Dialogs, in der von der historisch vordergründigen Einseitigkeit der kretischen Gesetze noch oft, von ihrer hintergründigen Vollkommenheit aber überhaupt nicht mehr gesprochen wird, so wird man der ersten Interpretation als Ironie zuneigen. Bedenkt man anderseits die Szenerie der *Nomoi*, ferner *Kriton* 52 e und die Tatsache, daß der Wortlaut von 630 d 8 an bis zu unserer Stelle keine Spur von Ironie verrät, so wird man meinen, daß es Platon mit seiner absonderlichen Distinktion zwischen dem Mißverständnis des Laien und der wahren Exegese des ἔμπειρος eben doch ernst gewesen sei.

Doch wir brechen hier ab. In einem neuen Ansatz 632 d 8 bis 633 a 5, der ganz als ein Aufnehmen der Anfangsfrage 624 c 6–8 wirkt, erkundigt sich der Athener, was Sparta und Kreta zur Pflege der Tapferkeit gesetzgeberisch geleistet hätten, und wieder zeigt es sich, wie unvollkommen ihre Leistung ist (634 b 7–c 4).

Versuchen wir aber nun zusammenzufassen. Die Interpretation führte unzweifelhaft zu einem bemerkenswert widersprüchlichen Ergebnis. Im ganzen gesehen ist der Weg des Dialogs sinnvoll gewesen: Der Kreter hatte als Telos der minoischen Gesetzgebung die Kriegstüchtigkeit behauptet; vom Polemos war die Stasis unter-

schieden worden, und es ergab sich, daß die Überwindung der Stasis, die Bewahrung des inneren Friedens der Polis als Telos der Kriegstüchtigkeit übergeordnet ist; demgemäß wird (im philosophischen Regress vom Äußeren auf das Innere) die Gesamtheit der Tugenden, deren es zur Behauptung der innern Ruhe bedarf, wichtiger als die Tapferkeit, die sich im äußern Kriege bewährt. Philosophisch mag diese Induktion zur *σύμπασα ἀρετή* als Telos des Staates nicht übermäßig gewichtig sein, aber folgerichtig und einleuchtend muß man sie nennen. Dagegen bleibt, wie wir eben noch sahen, das Verhältnis dieser Induktion zur Szenerie, der Wanderung zur Zeushöhle, wo Minos seine Gesetze von Zeus empfangen zu haben behauptete, höchst undurchsichtig, und gar im Einzelnen häufen sich die Schwierigkeiten. Eine sokratische Dialogtechnik ist angestrebt, wird aber nur dem aufmerksam nachrechnenden Leser bewußt, und was von 628 c 9 an geschieht, kann man nur als ein kaum begreifliches Verwirren von ursprünglich klaren Gedankenlinien auffassen. Entweder ist hier ein älterer guter Text ebenso unbeholfen wie anspruchsvoll verkürzt und bearbeitet worden, oder wir haben es mit einer höchst problematischen Kombination von zwei, drei oder mehr Texten bzw. Entwürfen zu tun. Wollen wir nun nur den guten Text, den wir zu fassen bekamen, Platon geben oder hat der Verfasser selbst ältere Entwürfe, die bis in die Zeit des *Kriton* und noch weiter hinauf datieren mögen, in spätern Jahren wieder vorgenommen, umredigiert und verdorben?

Ein sicheres Urteil darüber ist heute noch nicht möglich. Erst müßten die *Nomoi* im ganzen durchkommentiert sein und müßte auch das Buch über Platons dichterische Technik geschrieben sein, das trotz hundertfünfzig Jahren moderner Platonforschung immer noch nicht existiert. Uns lag es nur daran, die Problemlage an einem kurzen Texte so sauber, als es heute geschehen kann, herauszuarbeiten.

Libanios und sein Kampf um die hellenische Bildung*

Von Peter Wolf, Basel

Den Namen Libanios hören viele von Ihnen heute zum ersten Mal. Er erinnert Sie vielleicht an das Libanongebirge; und der Anklang ist nicht zufällig: Dort in Syrien, in der Großstadt Antiochia, ist Libanios im Anfang des 4. nachchristlichen Jahrhunderts geboren, und dort hat er als gefeierter Sophist, d. h. Redner und Rhetoriklehrer, den größten Teil seines Lebens, bis gegen das Ende des Jahrhunderts, verbracht.

Lassen Sie mich vorweg einige Züge dieses Jahrhunderts skizzieren. Es ist uns durch eine reiche schriftliche Überlieferung besser erhellt als das vorhergehende und als die folgenden. Auf seiner Schwelle steht die große Gestalt Diokletians, der im Rückblick auf die guten Kaiser des 2. Jahrhunderts von Trajan bis Mark Aurel das verfallende Reich zu restaurieren unternahm. Denn seit jenen gesegneten Zeiten hatten im 3. Jahrhundert die kurzlebigen Soldatenkaiser einen rücksichtslosen Raubbau betrieben: das Land hatte sich entvölkert, das Geld verschlechtert, von einem geistigen Leben haben wir auffallend wenig Zeugnisse. Diokletian, selbst aus der Reihe der Soldatenkaiser hervorgegangen, suchte durch umfassende Organisation den Staat wieder aufzurichten. Mit drei Mitkaisern teilte er sich in die Verwaltung des Reiches und den Schutz der Grenzen gegen Perser und Germanen. Damals wurde das Kastell von Kaiseraugst errichtet, nachdem der Limes aufgegeben und der Rhein wieder zur Grenze geworden war. Die alten Provinzen wurden zerstückelt und diese kleineren Einheiten wieder zu Verwaltungsbezirken gruppiert. Ein Beamtenheer, durch eine differenzierte Titulatur gegliedert, unterstand in hierarchischer Ordnung dem Kaiser. Diese Beamtenherrschaft war ohne Zweifel weitaus drückender als unsere vielgeschmähte Bürokratie. Es fehlte die Freiheit und Rechtssicherheit des Bürgers; der Untertan war jeder Willkür ausgeliefert. Und doch war der Staat lange nicht so durchorganisiert wie der unsrige: die Höchstpreisvorschriften Diokletians hatten trotz Androhung der Todesstrafe nicht einmal den teilweisen und leidlichen Erfolg, den solche Maßnahmen heute zu zeitigen pflegen. Aus reiner Willkür und Schematismus wurde auch in der Osthälfte des Reiches das Latein als Amtssprache eingeführt, wo doch das Griechische seit Jahrhunderten die völkerverbindende Sprache aller Gebildeten war.

In diesem neu aufgebauten Staat betrachtete Diokletian die christliche Gemeinde mit ihrer eigenen Organisation als einen Fremdkörper. Die Christenverfolgung, die er einleitete, wurde wohl gegen seine Absicht zur blutigsten aller Zeiten. Aber sehr bald sollte das Christentum über die andern Religionen, deren es viele

* Vortrag, gehalten in der «Hellas» Basel am 22. Februar 1954.

gab im römischen Weltreich, endgültig triumphieren. Konstantin, der schwer Durchschaubare, der aus den Machtkämpfen nach Diokletians Abdankung als Sieger hervorging, übernahm die diokletianische Staatsform, aber die christliche Kirche baute er darin ein. Und weil er eine geeinte Kirche brauchte, griff er persönlich in die leidenschaftlichen Glaubenskämpfe ein, die damals vor allem das Wesen des Gottessohnes zum Gegenstand hatten. Eine neue christliche Hauptstadt, Konstantinopel, stellte er dem alten Rom gegenüber, dessen Senat noch immer der Hort des Heidentums war. Damals wurde der Sonntag zum staatlichen Ruhetag erklärt, und damit war auch den Verehrern des Sonnengottes geholfen; Konstantin war nämlich tolerant gegen alle Religionen. Erst Kaiser Theodosius hat gegen Ende des Jahrhunderts den heidnischen Gottesdienst verboten. Dazwischen, in den sechziger Jahren, schien das Christentum noch ein letztes Mal gefährdet, als Kaiser Julian, christlich erzogen, aber dann für die hellenischen Götter, für den Sonnenkult und die neuplatonischen Mysterien schwärmerisch begeistert, eine heidnische Kirche nach dem Muster der christlichen, mit festgelegter Dogmatik, mit Predigtkanzeln, mit organisierter Nächstenliebe einrichten wollte. Julian war Schüler unseres Libanios und verehrte ihn als Rhetor ebenso hoch, wie später der Heide Libanios nicht müde wurde, den heidnischen Kaiser als idealen Herrscher zu preisen. Die Kraftprobe zwischen Heidentum und Christentum wurde abgebrochen, als Julian nach kurzer Regierung im Kampf gegen die Perser fiel.

Welchen Platz nimmt nun in dieser Spätantike die Rhetorik ein? Hier müßte zunächst gefragt werden, was Rhetorik überhaupt ist und welche Rolle sie in den Epochen des klassischen Altertums gespielt hat. Nun, der Kundige weiß, daß in so kurzer Zeit der Sache nicht auf den Grund zu kommen ist. Bleiben wir also an der Oberfläche!

Drei Verwendungen der Rhetorik wurden unterschieden: die gerichtliche, die politische und die sogenannte epideiktische, bei der der Redner, ohne einen sachlichen Zweck zu verfolgen, eine Probe seines virtuosen Könnens ablegte und der Zuhörer diese Kunst als solche genoss. Diese Gattung hat sich in der Kaiserzeit auf Kosten der beiden andern unmäßig entwickelt. Vor Gericht, wo der römische Verwaltungsbeamte als Richter seine Entscheide fällte, war mit Redekünsten nicht mehr so viel zu erreichen wie im alten Athen, wo die Urteile der Volksgerichtshöfe wohl stark vom Eindruck der gehaltenen Reden bestimmt wurden. Die Advokatur ist zwar in der Zeit des Libanios ein geschätzter Beruf; aber wohl eher wegen der festen Stellung, die den Advokaten an den Gerichtshöfen geboten wurde, als wegen der Macht ihrer Rede. Auch scheint die Jurisprudenz die Rhetorik überflügelt zu haben; wir werden darauf zurückkommen.

Noch viel offenkundiger ist die Entwertung der politischen Beredsamkeit. Für einen Demosthenes oder Cicero ist kein Platz mehr im kaiserlichen Obrigkeitsstaat. Der Redner hat nicht mehr die Möglichkeit, eine Bürgerschaft zu folgenschwerer Entscheidung hinzureißen. Eines bleibt ihm noch: er kann sich zum

Sprecher der Gemeinschaft machen und ihre Wünsche in wohlgesetzter Rede beim Beamten oder direkt beim Kaiser mündlich oder schriftlich vorbringen. Er spielt also die Rolle, die heute dem Journalisten zugedacht ist.

Als in Antiochia einmal eine wütende Menge, erbittert durch harte Steuerforderungen des Kaisers Theodosius, die Bilder der Kaiserfamilie zerstörte, da befürchtete die Stadt ein schreckliches Strafgericht. Zwar waren die Schuldigen, soweit man sie gefaßt hatte, bereits durch das Schwert, durch Feuer oder durch wilde Tiere getötet, selbst Kinder hatte man nicht geschont – aber sollte das dem Zorn des Kaisers genügen, würde er nicht die Stadt der Plünderung preisgeben oder die angesehensten Bürger hinrichten lassen? Wer irgend konnte, floh aus der Stadt in die Berge. Der Bischof von Antiochia reiste schleunigst nach Konstantinopel, um den christlichen Kaiser gnädig zu stimmen. Dieser ließ den Vorfall durch eine Kommission untersuchen, und schließlich begnadigte er die Stadt. In dieser Sache hat sich Libanios mit mehreren Bittschriften und Dankschreiben an den Kaiser oder dessen Beauftragte gewandt und so seine Redekunst in den Dienst der Allgemeinheit gestellt. Aber ausgerechnet die Rede, mit der Libanios in Konstantinopel vor den Kaiser hintritt und um Milde fleht, – ist fingiert. Libanios war nicht in der Hauptstadt; die Rede hat er erst hinterher verfaßt und in Antiochia vorgetragen. Sie gehört also zur epideiktischen Gattung der Rhetorik, sie ist ein Virtuosenstück.

Das Virtuosentum der Rhetoren hat sich unter dem Namen «zweite Sophistik» im 2. Jahrhundert nach Christus zu ungeahnter Blüte entfaltet. Von diesem Treiben haben wir Verächter der Rhetorik kaum eine Vorstellung. Bei den Musikern genießen und bewerten wir die Kunst des Ausdrucks; aber das ist Wiedergabe fremden Schaffens. Eher vergleichbar sind die musikalischen Improvisationskünste der jüngstvergangenen Jahrhunderte, wo man sich ein Thema geben ließ und daraus eine freie Phantasie oder gar eine strenge Fuge gestaltete. Gerade so ließen sich die Rhetoren vom Publikum ein Thema stellen und wohl auch das erste Wort des Vortrags, ein vom Thema weitabliegendes, bestimmen. Mit einer großartigen Sicherheit in der Anwendung der Kunstregeln, die, durch unausgesetzte Übung gewonnen, auch im freien Flug der Gedanken nicht versagte, hielt der Redner seine Zuhörer im Bann, die, mit Verständnis für die feinste Nüance, bereit, den verblüffendsten Wendungen zu folgen, sich einem geistigen Genuß hingaben, von dem uns kaum eine Ahnung bleibt. Ließen sich zwei Rhetoren auf einen Wettkampf ein, so war das Vergnügen um so größer. Der Geist des Wettbewerbs, den Griechen von jeher auf allen Gebieten eigen, befeuerte nicht bloß die Improvisationen der Sophisten, sondern oft auch ihre mühevoll ausgefeilten Arbeiten. Die erwähnte fingierte Rede anläßlich des Aufstandes von Antiochia verfaßte Libanios wohl auch in der Absicht, seinen christlichen Schüler Johannes Chrysostomos, dessen Predigten in dieser angstvollen Zeit die Gemeinde getröstet hatten, in rhetorischer Hinsicht zu überbieten.

In dieser Blütezeit der kunstmäßigen Rhetorik durfte kein Fest vergehen, ohne

daß es durch die Stimme eines Sophisten verherrlicht worden wäre. Wir haben von Libanios eine Rede auf ein Artemisfest, eine andere auf das Neujahrsfest; an den antiochenischen Olympien trug er in gekürzter Fassung die uns erhaltene Lobrede auf Antiochia vor. Bei diesen Festreden war das Thema durch den Anlaß gegeben, ebenso bei Begrüßungen hochgestellter Persönlichkeiten, wo den Rhetoren wieder eine gewisse politische Wirksamkeit verstattet war. In andern Fällen wurde aus der Rede eine Deklamation – davon später.

Der eigentliche Beruf des Sophisten war die Lehrtätigkeit. Das Wort Beruf ist dem Altertum bei allem, was über das Handwerk hinausgeht, nicht selbstverständlich; aber hier ist es am Platz. Der Sophist wird vom städtischen Rat mit Genehmigung der kaiserlichen Verwaltung zu seinem Amt berufen und kommt dadurch in den Genuß der Besoldung und der Atelie (der Steuerbefreiung). Daneben zahlen die Schüler ihr Kursgeld. Auch die Frage nach der inneren Berufung wird damals schon gestellt. Libanios hat sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß er wohl ein guter Redner, aber kein fähiger Lehrer sei. Er kennt ein Berufsethos, die Verpflichtung, auch in schweren Zeiten den Unterricht durchzuführen. Ganz modern muten seine Klagen wegen Überlastung an und seine Vorfreude auf die großen Sommerferien, wo er Muße für sein literarisches Schaffen finden wird, das er während der Schulzeit nur durch Nachtarbeit fördern kann.

Der Rhetorikunterricht ist die zweite Stufe der allgemeinen höheren Bildung der Zeit. Nach dem Elementarunterricht in Lesen, Schreiben und Rechnen besucht der Knabe zuerst die Schule des Grammatikers. Da werden vor allem die alten Dichter gelesen, auswendig gelernt und in sprachlicher und sachlicher Hinsicht erklärt. Bescheidene Kenntnisse in Geschichte, Geographie, Physik, Astronomie usw. werden im Rahmen dieses kommentierenden Literaturunterrichts vermittelt. Der Schüler kann – oder muß – also nicht *mehr* lernen, als was ein einziger Lehrer beherrscht.

Noch weiter von den Realien entfernt ist der auf die Grammatik folgende Rhetorikunterricht. Sein Gang ist seit Jahrhunderten im wesentlichen der gleiche geblieben. Die Reihenfolge der Übungen, von der Sie jetzt hören werden, gilt also nicht erst für das 4. Jahrhundert und Libanios. Wohl aber sind wir in der Lage, die Beispiele Libanios zu entnehmen, da uns von ihm verfaßte Musterstücke erhalten sind. Die schriftlichen Aufsätze und die Vorträge, also die produktiven Arbeiten der Schüler, machen den Hauptteil des Unterrichts aus, ganz im Gegensatz zu unserem höheren Unterricht, der vorwiegend rezeptiv ist. Was die Schüler im antiken Rhetorikunterricht aufzunehmen haben, ist nur eine Anleitung und Vorbereitung für die eigene gestaltende Arbeit: theoretische Ausführungen des Lehrers über die Erfordernisse der Redekunst und Lektüre musterhafter Schriftsteller, vor allem der alten Redner.

Und nun diese Übungen. Am Anfang steht – durchaus richtig – die Erzählung. Die Muster zeigen uns einfache, der Mythologie entnommene Geschichten von wenigen Sätzen oder Tierfabeln wie die folgende: Das Pferd kränkt durch seinen prahlerischen Hochmut die andern Tiere. Die Schildkröte hält das nicht aus: sie

fordert das Pferd zu einem Wettlauf heraus, und nun übt sie Tag und Nacht. Der entscheidende Tag ist gekommen, und das Stadion füllt sich mit Kamelen, Eseln, sogar freilebenden Hirschen und Vögeln als Zuschauern. Das Pferd ist zu vornehm und zu faul, sich von der Stelle zu bewegen; die Schildkröte siegt. Daran knüpft Libanios folgendes Merke: «Auch du, mein Sohn, verlaß dich nicht auf deine Begabung! Faulenze nicht, arbeite! Sonst wird dich leicht der Unbegabte überholen.»

Die nächste Übung ist die *χρεία*, ein Ausspruch, eine gute Antwort einer historischen Persönlichkeit. Eines dieser Themen lautet: «Als Diogenes sah, wie sich ein Junge schlecht aufführte, schlug er den Pädagogen, der diesen Jungen beaufsichtigte, und bemerkte dazu: 'Was ist das für eine Erziehung!'» Hier ist es mit der bloßen Erzählung nicht getan: der Schüler muß das Verhalten und den Ausspruch des Diogenes in einem längeren Aufsatz kommentieren. Der Musteraufsatz des Libanios beginnt mit einem Lob der Philosophie im allgemeinen, des Diogenes im besondern. Dann wird an die Pflichten eines Pädagogen erinnert und Diogenes eine wohlgesetzte Ansprache an den fehlbaren Pädagogen in den Mund gelegt, die in der Pointe gipfelt: «Wenn der Junge deinen Stock nicht fürchtet, so fürchte du meinen!» Vor allem gilt es überzeugend darzutun, daß Diogenes den Pädagogen und nicht den Knaben schlagen mußte.

Ähnliche Aufsätze schrieb man über *γνῶμαι*, Sentenzen aus Dichtern. Sie sehen, meine Damen und Herren, das beliebte Aufsatzthema «Die Axt im Haus erspart den Zimmermann» steht in der Tradition der antiken Rhetorenschule.

Die nächste Übung ist die *ἀνασκευή*, der Nachweis, daß eine überlieferte Geschichte schlecht erfunden ist, z. B. der Anfang der *Ilias*, wo Chryses, der alte, schwache Priester, sich ins Lager der Feinde wagt, um seine Tochter freizubekommen, der es doch bei den Griechen so gut geht. Der Lehrer, der eine solche Aufgabe stellt oder selbst musterhaft löst, bekennt sich dadurch nicht zu einer bestimmten Auffassung. Er könnte denselben Stoff ebensogut einer *κατασκευή* unterwerfen und nachweisen, daß der Anfang der *Ilias* glaubwürdig ist.

Weiter wird geübt der *κοινὸς τόπος* (*locus communis*, Gemeinplatz), der Teil einer Anklagerede, der ohne Rücksicht auf den Einzelfall eine Tat als verwerflich hinstellt; ein Gemeinplatz gegen den Mord ist also in jedem Mordfall anwendbar, daher der Name. Ein bestimmtes Schema muß sich der Schüler merken. Zuerst wird das Gegenteil herausgestrichen, beim Gemeinplatz gegen den Verrat also die Treue. Dann kommt der Vergleich mit andern Verbrechen, die als verhältnismäßig harmlos darzustellen sind. Weiter gilt es, die Gesinnung des Verbrechers zu brandmarken und sein Vorleben zu verdächtigen. Endlich ist das Mitleid auszuschließen, beispielsweise durch den naheliegenden Gedanken: er hatte kein Mitleid, also verdient er auch keines.

Als nächste Übungen folgen Lob und Tadel, etwa Lob des Diomedes, Lob des Thersites (schwierig!), aber auch Lob der Gerechtigkeit, Lob des Rindes. Entsprechend Tadel des Achilleus, Tadel Philipps v. Makedonien (mit ausgiebiger Benützung des Demosthenes), Tadel des Reichtums und Tadel der Armut.

Kombiniert werden Lob und Tadel in der *σύγκρισις*, der Vergleichung, die immer einseitig den Vorzug des einen vor dem andern zu erweisen hat, z. B. des Demosthenes vor Aeschines oder (gegen die landläufige Auffassung) des Diomedes vor Achilleus oder des Landlebens vor dem Stadtleben.

Bei der *ἠθοποιία*, der Charaktergestaltung, bringt Libanios als erstes Beispiel einen Monolog der Medea vor der Ermordung ihrer Kinder. Diese Übung geht von der Tragödie aus. Der Rhetorikschüler hat früher beim Grammatiklehrer die Tragödie gelesen und konkurriert nun im rhetorischen Unterricht mit dem tragischen Dichter. Die Rückwirkung der Rhetorik auf die Poesie sehen wir bei Ovid.

Auch in der *ἔκφρασις*, Beschreibung, hatten sich die Schüler zu üben. Wir finden unter anderm die Schilderung eines Wettlaufs, eines Festes, eines Gartens, oft auch eigentliche Bildbeschreibungen.

Schließlich noch die *θέσις*, eine allgemeine Fragestellung, entweder theoretisch, ob es nur eine Welt gibt, oder praktisch, ob man heiraten soll. Hier greift die Rhetorik in den Bereich der Philosophie ein, so wie sie bei der Charakterrolle oder bei der Beschreibung mit der Dichtung in Wettbewerb tritt.

Die bisher genannten Übungen gelten als *προγυμνάσματα*, Vorübungen. Die Übung im engern Sinne (*μελέτη*) ist die Deklamation, meistens eine fingierte Gerichtsrede; ihr liegt nicht bloß eine allgemeine Frage (eine *θέσις*) zugrunde, sondern eine *ὑπόθεσις*, die einen besondern Fall konstruiert. Etwa 40 Musterstücke von Libanios sind uns überliefert.

Einige dieser Deklamationen bewegen sich in der Welt der alten Dichtung. So haben wir in der Situation der Gesandtschaft des 9. Buches der *Ilias* eine Antwort des Achilleus auf die Bitte des Odysseus, den Groll gegen Agamemnon aufzugeben. Dabei konkurriert Libanios nicht nur mit Homer, sondern auch mit Aristeides, einem Sophisten des 2. kaiserzeitlichen Jahrhunderts, der die betreffende Rede des Odysseus als Deklamation gestaltet hat. Was für fremdartige Gewürze der homerischen Speise beigegeben werden, zeigt gleich der Anfang der Reden. Während bei Homer Achilleus nach einem Bekenntnis zu rücksichtsloser Offenheit gleich die Hauptsache ausspricht, daß er sich nie werde erweichen lassen, redet er bei Libanios die Gesandten folgendermaßen an: «Als ich euch kommen sah, dachte ich, endlich bekäme ich Zuzug von solchen, die wie ich von Agamemnon genug hätten.»

Andere Deklamationen holen ihren Stoff aus der Geschichte. Die Feindschaft zwischen Philipp und Demosthenes ist das Lieblingsthema. Hören wir eine Hypothesis: «Nach der Schlacht von Chäronea macht Philipp das Angebot, zweitausend athenische Gefangene freizulassen, wenn ihm dafür Demosthenes ausgeliefert werde. Demosthenes beantragt seine Auslieferung.» Die Situation ist fingiert, nur die Personen und der allgemeine Rahmen sind historisch. Demosthenes spricht als Held, der sich fürs Vaterland opfert, indem er den Athenern die Wahl abnimmt und ihnen den Schimpf erspart, entweder zweitausend Mitbürger oder einen Demosthenes preiszugeben.

Die übrigen Deklamationen, die nicht an mythologische oder geschichtliche

Personen und Situationen anknüpfen, geben entweder Gelegenheit zu einer Charakterdarstellung oder zur juristischen Beurteilung eines mit aller Spitzfindigkeit ersonnenen Falles. Die beiden Möglichkeiten sind meistens in der Weise kombiniert, daß eine Charakterfigur in einen Prozeß hineingezogen wird. Da treffen wir die Gestalten, die von der attischen Komödie geschaffen sind: den Armen und den Reichen, den Geizhals, den mürrischen Alten.

Am meisten Erfolg hatte Libanius mit dem Stück, in dem ein Hypochonder, der eine geschwätzige Frau geheiratet hat, die Behörde um Gewährung des Schierlingsbechers, also um sein Todesurteil bittet. Um die Richter mit seiner Eigenart bekannt zu machen, erzählt der Mann, wie er den Markt und die Gassen zu meiden pflege, damit er den verhaßten Gruß «*χαῖρε* – freue dich!» nicht hören müsse; er wolle sich ja nicht freuen. Er könne es auch nicht ausstehen, wenn die Maler zu ihrer Arbeit sängen. Nun habe er eine Frau geheiratet, deren Verschwiegenheit ihm garantiert worden sei. Aber gleich in der ersten Nacht nach dem unerträglich lärmigen Hochzeitsfest habe sie ihn ganz unnötig gefragt, ob er schon schlafe, und tags darauf, ob sie denn keinen Hahn hätten. Er darauf: nein, er könne das Krähen nicht ertragen, auch das der Weiber nicht, worauf sie ihm unbekümmert die ganze Geschichte des Hahns, wie er aus einem Krieger in einen Vogel verwandelt worden sei, erzählte usw. Jetzt gebe es keinen andern Ausweg als den Tod; denn alle Versuche, die Frau zu erziehen und zu bessern, hätten fehlgeschlagen. Als er ihr einmal den Vers aus dem Sophokleischen *Aias* vorhielt, «Weib, Schweigen ziert die Weiber», sei sie ihm ins Wort gefallen mit Fragen nach dem Dichter dieses Spruches, nach seiner Herkunft und seinen Lebensumständen. Und jetzt freut sich der Mann auf den Moment, wo er auf der Totenbahre liegt, rings um ihn die Totenklage erschallt, je lauter desto besser, und er, weil er tot ist, nichts davon hört.

Dies als Beispiel eines Charakterstückes. Und nun eine juristische Kniffligkeit. Ein Vater hat zwei Söhne, die ihm ungleich lieb sind. Wie es ans Sterben geht, heißt er den geliebten Sohn das Testament schreiben und sich als Alleinerben einsetzen. Der Sohn kommt nur scheinbar dem Willen des Vaters nach: er setzt auch den Bruder als Erben ein. Wider Erwarten erholt sich der Vater, und wie er nun das Testament zu sehen bekommt, ergrimmt er und verstößt seinen ungehorsamen Lieblingssohn. Das eigentliche Thema der Rede ist nun ein Gesuch des Sohnes an die Richter, die Verstoßung nicht zu bestätigen. Wir wollen darauf nicht eingehen, sondern lieber noch eine ganz abenteuerlich erfundene Hypothesis hören.

Ein junger Mann, der schon verheiratet ist, aber noch unter väterlicher Gewalt steht, geht auf Reisen und fällt Räubern in die Hände. Brieflich bittet er den Vater um Lösegeld. Dieser geht nicht darauf ein. Die junge Frau aber verkauft ihre Habe und besteigt ein Schiff, um das Lösegeld zu bringen. Sie erleidet Schiffbruch, und ihre Leiche wird gerade an den Ort angespült, wo ihr Mann in Gefangenschaft weilt. Er findet den Leichnam, und seine Tränen fließen. Die Räuber sind so gerührt von der Geschichte, daß sie ihn freilassen. Heimgekehrt wird er von seinem Vater dazu angehalten, eine zweite Frau zu nehmen. Da er sich weigert, verstößt

ihn der Vater. Wie im vorigen Beispiel ersucht der Sohn die Richter, die Verstoßung nicht zu genehmigen.

Über die Monstrosität und Lebensfremdheit solcher Themen ist schon im Altertum geklagt worden. Kurz und bündig urteilt jemand bei Petron: «Wenn die jungen Leute aus der Schule aufs Forum treten, glauben sie sich in eine andere Welt versetzt. Sie verdummen in der Schule, wo sie nichts lernen, was im praktischen Leben vorkommt.» Ich weiß nicht, meine Damen und Herren, ob nach dem Gehörten Ihr Urteil ebenso schroff ausfallen würde. Es scheint mir immerhin, daß die Kinder in jenem Unterricht manches gelernt haben, was sie in unserem nicht lernen, und daß eine schwungvolle und einfallsreiche Verteidigung eines Tyrannenmörders vor einem peinlichen Gestammel über Goethes Seelenleben einiges voraus hat. Die Auswüchse des Rhetorikunterrichtes waren freilich übel. Quintilian, der kluge und liebenswürdige Rhetor, wurde nicht müde, sie zu bekämpfen.

Das Leben der Gegenwart ist aus diesen Schulübungen in der Tat ausgeschlossen. Nehmen wir die Schilderung eines Gartens! Glauben Sie, der Lehrer hätte die Schüler ermuntert: Geht hin, seht euch einen Garten an und schreibt auf, was ihr gesehen habt! Weit gefehlt: der Garten, der uns in dieser Musterarbeit vorgeführt wird, ist ein literarischer, der des Phäakenkönigs Alkinoos.

Einen Schierlingsbecher hat Libanios in seinem Leben nie gesehen. Diese Hinrichtungsart war unter römischer Herrschaft nicht üblich; wohl aber im alten Athen. Und wenn die geschwätzige Frau die Herkunft eines Dichters wissen will, so fragt sie nicht, aus welcher Stadt oder welchem Land er stamme, sondern aus welcher Gemeinde Attikas. So ist auch die Sprache des Libanios das reine Attische des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, obwohl sich die lebendige Sprache seither längst weiterentwickelt hat.

Oder der «Tadel der Rebe»: Was für ein ergiebiges Thema! Wieviel Stoff zu ernsthafter Besinnung böte da – leider – der Alltag! Und die Antiochener waren, soviel wir wissen, alles andere als ein nüchternes Volk. Libanios erzählt, wie ein sagenhafter Ikarios den Wein, den er als Gabe von Dionysos erhalten, dem Volk ausschenkte und dafür, weil man sich vergiftet glaubte, erschlagen wurde; oder wie Hektor den Becher Wein, den ihm seine Mutter anbot, aus Rücksicht auf seine Kampfkraft ablehnte. Der Kampf der Kentauren und Lapithen war des Weines Werk. Wein machte den Riesen Polyphem hilflos. Und vom Weine berauscht merkten die Trojaner nicht, wie die Griechen in die Stadt eindrangen.

So ist allerdings die Rhetorik dem Leben der Gegenwart abgewandt. Aber es ist nun nicht gleichgültig, wem sie zugewandt ist. Und damit, meine Damen und Herren, kommen wir zum angekündigten Thema. Die rhetorischen Übungen bewegen sich, wie unsere Beispiele gezeigt haben, in der Welt Altgriechenlands. Und darum ist diese rhetorische Bildung eine hellenische Bildung. Dessen ist sich der Sophist bewußt; er fühlt sich als Vorkämpfer des Griechentums. «Ich werde dafür sorgen, daß dieser Schüler einmal zu den Hellenen zählt», äußert sich Libanios in einem Brief. Für diese auf der literarischen Tradition aufbauende Bildung hat Libanios

einen einfachen Namen: *λόγοι*. «Hellas ist die Mutter der *λόγοι*», sagt er in einer Bittschrift an Kaiser Theodosius, worin er diesen ersucht, durch gesetzliche Maßnahmen das Ansehen und den Einfluß der städtischen Räte, der Decurionen, zu heben. Die *Reden* der Decurionen sollen bei den römischen Verwaltungsbeamten mehr Gehör finden. Seine Vaterstadt Antiochia weiß Libanios folgendermaßen zu rühmen: «Wie früher die Macht Griechenlands sich auf zwei Städte verteilte, Athen und Sparta, so jetzt die geistige Macht der Hellenen auf Athen und Antiochia, wenn nämlich die *λόγοι*, nicht das Blut den Hellenen ausmachen. Diese beiden Fackeln der Rhetorik, Athen und Antiochia, erleuchten die Welt, die eine Europa, die andere Asien.» Daß nicht die Abstammung, sondern die Bildung das Griechentum bestimme, hat schon Isokrates, der Zeitgenosse und Gegenspieler Platons und Ahnherr der schulmäßigen Rhetorik, ausgesprochen.

An hellenische Bildung denkt Libanios, wenn er in einer Gedächtnisrede auf Kaiser Julian klagt: «Als Julian seinen Zug gegen die Perser antrat, hofften wir, das ganze Perserland würde in das römische Reich einbezogen und unsern Gesetzen unterstellt, Sprache und Tracht müßten sich ändern, und Sophisten würden in Susa die Perserknaben durch rhetorischen Unterricht zu Rednern machen.» Die römischen Waffen also ebnen griechischer Bildung den Weg, besonders dann, wenn sie vom Philhellenen Julian, einem zweiten Alexander, geführt werden.

Diese hellenische Bildung ist nun in der Zeit des Libanios von verschiedenen Seiten her bedroht und angefochten.

Als erste Konkurrenz der Rhetorik nennen wir die Jurisprudenz. Es geht dabei um die Ausbildung der Anwälte. Wir sind gewohnt, im Anwalt den Juristen zu sehen. Für den damaligen Griechen ist der Anwalt in erster Linie Redner und heißt darum Rhetōr. Seine Sache ist das Plaidoyer; mit der juristischen Behandlung des Prozesses befaßt sich ein anderer, der Nomikos oder Pragmatikos. Diese Arbeitsteilung zwischen dem Redner und dem Juristen wurde allerdings nicht in allen Zeiten gleich streng durchgeführt. Libanios verweist sie in eine gute alte Zeit, wenn er schreibt: «Früher zog der Redner den Rechtskundigen bei, und sie stützten sich gegenseitig.» Wir wundern uns auch nicht, daß der Plädierende das Bedürfnis empfand, die Materie selbst zu beherrschen und sich vom Rechtsgelehrten unabhängig zu machen. Dazu brauchte er eine juristische Ausbildung. Eine solche war in der berühmten Rechtsschule von Berytos in Phönizien zu holen, also nicht gar weit von Antiochia. Und so mußte es Libanios erleben, daß viele seiner Schüler von ihm weg Berytos aufsuchten, teilweise noch vor dem Abschluß des rhetorischen Studiums. Hören wir seine Klage: «Früher sah man nur die Söhne aus dem Handwerkerstand, die für ihre Existenz zu sorgen haben, nach Phönizien reisen; die Abkömmlinge vornehmer und begüterter Familien blieben bei uns. Wer die Gesetze studieren mußte, schien vom Glück weniger begünstigt, als wer es sich leisten konnte, darauf zu verzichten. Jetzt aber hat ein allgemeines Laufen nach diesem Ziel eingesetzt: Jünglinge, die zu reden und den Beifall der Zuhörer zu gewinnen verstehen, laufen nach Berytos in der Meinung, es gebe noch etwas hin-

zuzulernen.» Im folgenden spricht Libanios die Befürchtung aus, die Jurisprudenz könnte die Rhetorik aus dem Gedächtnis der Schüler verdrängen. Dieses Argument vermag heute und vermochte wohl auch damals nicht zu überzeugen: Eine durch jahrelange Übung gewonnene Fähigkeit kann nicht so leicht verloren gehen wie der sogenannte Wissensstoff. Das Argument läßt sich in der Tat auch umgekehrt verwenden: In einem Empfehlungsbrief für einen Theodoros, der in Antiochia Rhetorik und dann in Berytos Jurisprudenz studiert hat, schreibt Libanios: «Im Besitz aller Rechtskenntnisse verließ er Berytos, ohne die Fertigkeit in unserer Redekunst durch das Rechtsstudium eingebüßt zu haben; und wer bei ihm Zuflucht suchte, fand in zwei Häfen Schutz und Schirm: in der Lesung der Gesetze und in der Macht der Rede.»

Die Möglichkeiten der Vorbereitung auf den Anwaltberuf werden illustriert in einem Brief, den Libanios an den Statthalter der Provinz Phönizien geschrieben hat. Ein Schüler hat seine rhetorischen Studien so weit getrieben, daß sich die Frage erhebt, ob er sie fortsetzen oder direkt in den Anwaltberuf eintreten soll. Dann wäre er also ein Rhetor oder Synegoros ohne juristische Kenntnisse geworden. Nun aber nimmt der Schüler einen Streit mit seinem Vater zum Anlaß, um auf eigene Faust nach Berytos zu reisen und dort in die Rechtsschule einzutreten. Wieder einer also, der ohne Jurisprudenz als Anwalt nicht glaubt bestehen zu können. In dem Brief bittet Libanios den Beamten, diesen Jüngling, wenn nötig mit Gewalt, nach Antiochia zurückzuschicken. Der Vater lege Wert auf die rhetorische Bildung dieses Sohnes, weil er einen älteren habe Jurisprudenz studieren lassen (ob nur Jurisprudenz ohne Rhetorik, läßt uns der Wortlaut des Briefes nicht sicher erkennen).

Ob dieser Brief seinen Zweck wohl erreicht hat? Libanios hätte es als Erfolg buchen können, wenn dieser Schüler direkt von der Rhetorenschule aus zur Advokatur gelangt wäre. In andern Fällen sehen wir ihn sich solcher Erfolge rühmen und dies um so mehr, als es sich offenbar schon um Ausnahmen handelt. In einem Empfehlungsbrief schreibt er: «Diognetos, der Träger dieses Briefes, kam aus Liebe zu den *λόγοι* in meine Schule und erwarb sich hier durch unermüdlichen Fleiß das, wofür er gekommen war. Wenn man ihm etwas anderes nahelegte, ließ er sich nicht darauf ein; vielmehr rief er Hermes an (Hermes Logios, den Schutzgott der Redner) und stürzte sich in die Prozesse. Dabei hatte er solche Erfolge, daß man sich viel daraus machte, den Mann für die Führung eines Prozesses zu gewinnen. Und so widerlegte er die Behauptung, man müsse in Phönizien gewesen sein, wenn man überhaupt reden wolle.» Das ist nebenbei ein Beispiel der Umschreibung, mit der Libanios ständig seine Gedanken verhüllt. Das «andere», was man Diognetos nahelegte, war offenbar die Jurisprudenz. Sie werden eine weitere Umschreibung, die sich auf denselben Diognetos bezieht, nun leicht verstehen (er hat Empfehlungsbriefe an verschiedene Adressaten mitbekommen): «Ich und Demosthenes schulden Diognetos großen Dank, daß er uns von einem Schimpf befreit und aller Welt bewiesen hat, daß auch diese Waffen allein Siege erringen können.»

Eine zweite feindliche Macht neben der Jurisprudenz ist für Libanios die lateinische Sprache. Es gibt eine Schrift von ihm, in der er seinen Kollegen in Antiochia Vorschläge zur Milderung des Konkurrenzkampfes zwischen den Rhetoriklehrern unterbreitet. Darin stellt er die gegenwärtige Notlage der griechischen rhetorischen Bildung dar, um dadurch seine Kollegen zum Zusammenhalten in einem vereinten Kampf gegen die äußeren Feinde zu bewegen. «Ihr wißt ja, daß die Gegenwart die Rollen der griechischen und der lateinischen Bildung vertauscht hat, daß die lateinische jetzt beliebter ist und als Spenderin alles Guten gilt, die griechische aber als Geschwätz und als ein Weg zu Mühen und Armut. Daher die häufige Verschickung der Jünglinge und die Schiffe, die nur ein Ziel haben: Rom, und das hoffnungsfrohe Händeklatschen der verreisenden Kinder. Ihre Hoffnungen heißen: Amt, Herrschaft, Heirat, Aufenthalt in der Residenz, Verkehr mit dem Kaiser. Und dabei hat nur ganz wenigen diese Fahrt genützt; den meisten hat sie nichts eingebracht und erst noch die klare Einsicht geraubt. Dennoch lassen sie sich verlocken und erwarten etwas von dort; was sie nicht besitzen, glauben sie schon zu haben. Solches hat die Gottheit beschlossen über die beiden Sprachen. Deswegen bringen wir Kummer aus der Schule heim und können nichts tun als die schlechten Zeiten verfluchen.» Diese Klage richtet sich vor allem gegen den Romaufenthalt, von dem sich die jungen Leute für die Karriere in der römischen Verwaltung viel versprachen. Aber auch in Antiochia selbst war die Konkurrenz des Lateins spürbar. Ein persönlicher Gegner des Libanios nahm seinen Sohn aus der griechischen Rhetorenschule fort und schickte ihn in eine lateinische Schule, nur um Libanios zu kränken, wie dieser wenigstens behauptet.

Mit Erstaunen bemerken wir, daß Libanios selbst sich für lateinischen Unterricht in Antiochia bemüht hat. Es mag ihm schwer gefallen sein, in einem Brief folgendes zu schreiben: «Zum zweiten Mal bitte ich dich, von Rom nach Antiochia heimzukehren. Eine ehrenvolle Berufung garantiert dir Schüler und Schullokal. Ich brauche deine Sprache; denn meine Schüler sollen als Anwälte Erfolg haben, und das ist bei der andern Sprache nicht möglich.» Es ist das Latein, das Libanios gewöhnlich als andere Sprache bezeichnet. So hängen also Jurisprudenz und Latein zusammen, begreiflich, da die römischen Verwaltungsbeamten seit jeher auch die Gerichtsbarkeit in ihren Provinzen ausüben.

Von einer Seite, wo wir nichts Böses vermutet hätten, erwuchs der hellenischen Bildung eine dritte Gegnerschaft, von der Stenographie. Die Stenographen verstanden sich auf die *σημεῖα*, die abkürzenden Schriftzeichen, lat. *notae*. Ein *notarius* war also ursprünglich ein simpler Schreiber. Aber diese Schreiber verstanden es damals, sich als Sekretäre unentbehrlich zu machen, sich in die Beamtenlaufbahn einzuschalten und so bis zu den höchsten Ämtern zu gelangen. Der Handwerkersohn, der einst froh war, wenn er etwas zu beißen hatte, ist auf diesem Wege so weit avanciert, daß er nun hoch zu Roß daherkommt, die Brauen hochgezogen, von zahlreicher Dienerschaft umgeben. Er besitzt ein großes Haus, viel Land und läßt sich bei seinen Gelagen von Schmeichlern umschwärmen. Wer mag sich, wenn

er so mühelose Karriere sieht, noch mit rhetorischem Studium plagen? so fragt Libanios voll Bitterkeit. Er erkennt den Gegensatz zwischen einer Ausbildung, die möglichst raschen Erfolg verspricht, und einer Bildung, die einerseits den Menschen durch geistige Arbeit formt, anderseits das beste Erbe der Vergangenheit, die geistigen Güter, weitergibt und pflegt. Freilich scheint ihm diese idealistische Bildung zum Untergang verurteilt, wenn ihr jeder Erfolg im Leben versagt bleibt. Der Erfolg hängt ab von der Einstellung der Kaiser. Sie haben es in der Hand, entweder die Hellenen, die durch die Rhetorenschule gegangen sind, oder die Barbaren bei der Ämterverteilung zu begünstigen, diese Barbaren, die schnell schreiben können, aber keinen Verstand haben, die nie in klassischen Werken von den Tugenden des Herrschers gelesen haben.

Leider war die Haltung der meisten Kaiser nicht so, wie Libanios sie sich wünschte; und der, der die alten Zeiten zurückbrachte, der, wo es ging, die Hellenen in die Ämter einsetzte, der sich bei der Ankunft in einer Provinz nicht Schweine, Vögel und Hirsche schenken ließ, sondern Reden: Julian wurde nach kaum zweijähriger Regierung von der mörderischen Lanze ereilt.

Der Name Julian leitet uns zu der vierten Gegnerschaft hellenischer Bildung, zum Christentum. Aber der Ausdruck ist so nicht richtig: die Christen sind in dieser Zeit nicht mehr Gegner hellenischer Bildung; Libanios betrachtet sie auch gar nicht als Konkurrenten, sondern gleichsam als unerwünschte Gäste an der Tafel hellenischer *λόγοι*. Für ihn nämlich sind die *λόγοι* nicht zu trennen von den *ἱερά*, von der Religion. Er geht völlig auf in der Welt der altgriechischen Vorstellungen. Die Christen aber bekennen sich wohl zu den hellenischen *λόγοι*, d. h. sie studieren Grammatik und Rhetorik, und zwar nicht nur oberflächlich, sondern bis zur völligen Beherrschung der Formen; aber von den *ἱερά* wollen sie nichts wissen, sie distanzieren sich von der Heidenwelt. Diese Inkonsequenz der Christen hat Kaiser Julian in seinem berühmten Rhetorengesetz, das die Christen vom Lehramt ausschloß, mit unerbittlicher logischer Strenge gegeißelt. Bildung soll nicht bloße Zungenfertigkeit sein, sie muß auf geistigen und sittlichen Entscheidungen beruhen. Es geht nicht an, daß die Christen in ihrem Herzen das für eine Torheit halten, was sie öffentlich lehren. Ein Schrei der Entrüstung war von seiten der Christen das Echo auf dieses Gesetz. Hatte Julian recht? Seine Logik ist zwingend, seine Grundsätze verdienen Beherzigung – die Geschichte hat ihm Unrecht gegeben. Der Glaube galiläischer Fischer war eben doch vereinbar mit der Klarheit griechischen Geistes. Dieses Urteil der Geschichte, insofern es bedeutet, daß griechische Bildung sich von ihrem Urgrund lösen läßt, müssen wir annehmen, es sei denn, daß wir unsere eigene griechische Bildung verurteilen. Und wenn wir ja sagen zu diesem Gang der Geschichte, dann dürfen wir der antiken Rhetorik dankbar sein, daß sie, die einst mit den ersten Sophisten als Gärstoff in die Welt eingetreten war, in ihrem Alter zur Bewahrerin wurde und das hellenische Erbe weitergab an die frischen Kräfte einer neuen Zeit.

Miszelle

Direkte Benützung des Ephoros und des Theopomp bei Plutarch

Von Peter Von der Mühll, Basel

Hauptsächlich seit Georg Busolts eingehenden Quellenübersichten in seiner *Griechischen Geschichte* und seit Eduard Meyers bekannter Untersuchung über die Biographie Kimons im zweiten Band seiner *Forschungen zur Alten Geschichte* führt man gern das wesentliche Material, über das Plutarch bei der Arbeit an den bedeutenden Viten der attischen Staatsmänner des fünften Jahrhunderts verfügte, auf ältere gelehrte Biographien zurück. Und diese seine Hauptquellen habe Plutarch ergänzt durch Zutaten und oft sehr sichtbare Einschübe, die er eigener Lektüre verdankt, sowie durch persönliche Reflexionen. Schön formuliert liest man diese Erkenntnis in Leos *Griech.-Röm. Biographie* 155, vgl. S. 174f. Schon vor Busolt und Meyer hatte Wilamowitz in *Aristoteles und Athen* I 299ff. ausgeführt, daß der aristotelische Staat der Athener nicht von Plutarch selber eingesehen worden sei. Was den Ephoros und den Theopomp, zumal dessen Demagogenexkurs im zehnten Buch der *Philippika* betrifft, so liegen diese zwar auf weite Strecken bei Plutarch zugrunde, aber sie seien, so sagt Busolt immer wieder, nur indirekt von ihm verwertet.

Es kann nun in der Tat nicht daran gezweifelt werden, daß zwischen den alten Historikern und Plutarch vielfach vermittelnde Literatur steht, und zwar gewiß auch solche biographischer Natur; das läßt sich von Jacoby im Kommentar zu den *Historikerfragmenten* erneut lernen. Daneben aber kommt ebenso sicher auch direkte Benützung in Betracht, wie es namentlich A.W. Gomme vor einigen Jahren im *Kommentar* zum ersten Buch des Thukydides betont hat. Ich glaube, mit zwei Stellen, die mir bei der Lektüre auffielen und die einander ganz ähnlich sind, kann man unwidersprechlich beweisen, daß Plutarch den Ephoros und die *Hellenika* Theopomps direkt eingesehen hat.

In der Erzählung vom Ende des Samischen Kriegs von 440–439 steht im *Perikles* 28, 2 *Δοῦρις δ' ὁ Σάμιος* (*FGrH* 76 F 67) *τούτοις ἐπιτραγῳδεῖ, πολλὴν ὠμότητα τῶν Ἀθηναίων καὶ τοῦ Περικλέους κατηγορῶν, ἣν οὔτε Θουκυδίδης* (I 117) *ἱστόρηκεν οὔτ' Ἔφορος* (70 F 195) *οὔτ' Ἀριστοτέλης* (Fr. 536 R.), *ἀλλ' οὐδ' ἀληθεύειν ἔοικεν, ὡς ἄρα ... Δοῦρις μὲν οὖν οὐδ' ὅπου μηδὲν αὐτῷ πρόσεστιν ἴδιον πάθος εἰωθὼς κρατεῖν τὴν διήγησιν ἐπὶ τῆς ἀληθείας, μᾶλλον ἔοικεν ἐνταῦθα δεινῶσαι τὰς τῆς πατρίδος συμφορὰς ἐπὶ διαβολῇ τῶν Ἀθηναίων.*

Und im *Alkibiades* 32, 2, wo Plutarch die Rückkehr des Alkibiades nach Athen im Jahr 408 erzählt, heißt es: *ἃ δὲ Δοῦρις ὁ Σάμιος* (76 F 70) *Ἀλκιβιάδου φάσκων ἀπόγονος εἶναι προστίθησι τούτοις, αὐλεῖν μὲν ... οὔτε Θεόπομπος* (115 F 324) *οὔτ'*

Ἔφορος (70 F 200) οὔτε Ξενοφῶν (*Hellen.* I 4) *γέγραφεν, οὔτ' εἰκὸς ἦν οὕτως ἐντρυφῆσαι* (scil. Alcib.) *τοῖς Ἀθηναίοις μετὰ φυγὴν καὶ συμφορὰς τοσαύτας κατερχόμενον, ἀλλ' ἐκεῖνος καὶ δεδιὼς κατήγετο ...*

Beides sind Zitate aus den *Σαμίων ὧροι* des Duris (s. Jacoby). Plutarch kennzeichnet sie als Zutaten (*τούτοις ἐπιτραγῳδεῖ, προστίθησι τούτοις*), und er charakterisiert den Duris und seine Art so ausführlich, daß alles dafür spricht, er verdanke diese Zutaten hier eigener Lektüre[1]. Obschon auch Athenaeus 535 D auf Duris 70, zwar indirekt, zurückgeht, so ist das kein Grund dafür, daß etwa hinter beiden ein und derselbe vermittelnde Autor stehe; vielmehr zeigt der dem Sinn nach gleiche, aber im Wortlaut verschiedene Text bei Plutarch und bei Athenaeus, daß die gleiche eindrucksvolle Stelle im Duris zweimal besonders exzerpiert worden ist.

Aber nun weiter. Dem Duris werden an beiden Plutarchstellen je drei *negative* «Zitate» entgegengestellt: *οὔτε Θουκυδίδης ἱστόρηκεν οὔτ' Ἔφορος οὔτ' Ἀριστοτέλης, οὔτε Θεόπομπος οὔτ' Ἔφορος οὔτε Ξενοφῶν γέγραφεν.* So aber pflegen übernommene «Zitatennester» nicht auszusehen, und Plutarch ist doch kein reiner Abschreiber. Er ist es selber, der zweimal expressis verbis konstatiert, daß er eine bei Duris gelesene exaltierte Nachricht bei anderen nachgeschlagenen Historikern nicht bestätigt gefunden habe, auch darum sei sie unglaublich. Also hatte er dafür auch diese Historiker zur Hand[2]; es sind dies Thukydides, Ephoros, Theopomps *Hellenika*, Xenophon und, es ist nicht zu leugnen, des Aristoteles *Samische Politie*, aus der auch im *Perikles* 26, 3 eine Anmerkung stammt. Was ihre unmittelbare Verwendung durch Plutarch angeht, so hat zwar Wilamowitz in *Ar. u. Ath.* I 300 gesagt: Deren Benutzung mag glauben, wer will!

[1] Anderwärts kann durchaus indirekte Durisbenützung vorliegen.

[2] Für unsere beiden Stellen hat auch Gomme S. 59. 75 direkte Benützung der zitierten Autoren angenommen und weitere trefflich ausgewählte angeführt. Und für den späteren Wilamowitz sei verwiesen auf *Reden und Vorträge* II[4] 271.

Buchbesprechungen

Herbert Hunger: **Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.** Verlag Hollinek, Wien 1953.

Neu und besonders wertvoll an diesem Lexikon ist, daß es das Nachleben der antiken Mythologie einbezieht. Die einzelnen Artikel geben, wenn der Stoff Vollständigkeit erlaubt, eine kurze Nacherzählung des Mythos, dessen religionsgeschichtliche Behandlung sowie ein Verzeichnis seiner wichtigsten künstlerischen Bearbeitungen in Antike und Neuzeit (Plastik, Malerei, Dichtung, Oper usw.). Allen Abschnitten sind ausgewählte Literaturangaben beigefügt.

F. Wehrli

Wilhelm Gemoll: **Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch.** 5. Aufl. durchgesehen und verbessert von Dr. *Karl Vretska.* Wien 1954. Hölder-Giehler-Temksky.

Das Werk folgt dem Beispiel der üblichen Schulwörterbücher, besonders in der Anlage der größeren Artikel, in der sprachwissenschaftlichen Einleitung und in der starken Berücksichtigung der Etymologien. Ob mit diesen nicht eher ein Scheinwissen gefördert als wahrer Nutzen gestiftet wird, das wäre zu bedenken. Jedenfalls hat der Bearbeiter mit großem Freimut unhaltbare Positionen geräumt. Die Berichtigungen sind in den Anhang verwiesen, so daß ein Vergleich ohne weiteres möglich ist. Der Anhang selbst möchte durch Behandlung von Inschriften und Papyri einem weiteren Leserkreis entgegenkommen. Unklar sind, auch jetzt noch, die Angaben über die berücksichtigten Werke der einzelnen Autoren. Daß übrigens Aktualitäten, wie Bakchylides und Timotheos, seinerzeit aufgenommen wurden, kann man schließlich verstehen; daß aber Mark Aurel immer noch draußen bleiben muß, das zeigt doch, in welchen Irrgärten sich die klassischen Studien gelegentlich verlustieren.

H. Frey

Großer historischer Weltatlas, herausgegeben vom Bayerischen Schulbuchverlag. Erster Teil. Vorgeschichte und Altertum. – Erläuterungen von *H. Bengtson* und *Vl. Milojčič* mit Beiträgen von *G. H. R. von Koenigswald* und *J. Schröder.*

Dieser neue historische Atlas behandelt in zahlreichen Haupt- und Nebenkarten die politische sowohl wie die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte der alten Welt; nicht weniger als 11 Karten sind der Urgeschichte gewidmet, zu denen noch große chronologische Tabellen zur Erd- und Urgeschichte kommen. Für die Urgeschichte ist es der erste zusammenfassende Atlas der Art überhaupt, der existiert. Der auch gesondert zu beziehende Band Erläuterungen (zu sämtlichen Karten) ist geradezu eine Gesamtübersicht der Urgeschichte und etwas wie ein Handbuch der Geschichte der alten Welt mit reichlichen Literaturangaben. Die Namen der Bearbeiter und Verfasser garantieren für beste wissenschaftliche Arbeit. Ein zweiter und dritter Teil in Vorbereitung wird Mittelalter und Neuzeit darstellen. Auf diese sehr willkommene und erfreuliche Veröffentlichung, die weit mehr ist als ein Schulbuch, sei nachdrücklich hingewiesen, zumal sie zu einem wahrhaft erstaunlich billigen Preis angeboten wird.

Ernst Meyer

Hermann Bengtson: **Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit.** Beck, München 1950.

L'histoire grecque de H. Bengtson, destinée à remplacer, sous une forme un peu amplifiée, l'ouvrage de R. v. Pöhlmann dont la dernière édition (5e) remonte à 1914, conserve la disposition adoptée par cet auteur, c'est-à-dire que l'exposé conduit le lecteur jusqu'au seuil de l'époque byzantine tout en accordant une grande place à l'époque hellénistique à laquelle sont consacrées 216 pages sur 530. Ces proportions se justifient tant par l'importance de cette dernière période pour l'histoire générale que par l'abondance des découvertes récentes qui la concernent et des études qu'elles ont provoquées. Il en est de même pour la période qui

précède l'ère des Olympiades. Si l'âge proprement classique se voit ainsi, quantitativement du moins, quelque peu dépouillé, il faut reconnaître que l'auteur a su rendre justice à l'incomparable jaillissement de valeurs éternelles de civilisation dont l'Hellade des Cités a été le théâtre, phénomène qui compense, en quelque sorte, les inconvénients de la rivalité meurtrière de ces organismes minuscules sur le plan politique.

La matière considérable couverte par cette histoire est clairement répartie et articulée en cinq sections comprenant elles-mêmes des sous-sections, chacune étant précédée d'indications bibliographiques abondantes où la littérature la plus récente de toute origine est soigneusement consignée et appréciée. De plus, le récit est accompagné de notes complétant les indications précédentes et portant sur des points particuliers. Le lecteur est ainsi informé des questions litigieuses et des opinions variées formulées à leur sujet, y compris celle de l'auteur. Qu'il adopte une solution positive ou déclare le cas insoluble, il se prononce toujours avec une parfaite netteté. Si cette manière un peu impérieuse peut, à l'occasion, exciter la contradiction, elle a l'avantage de la clarté. Mis en présence d'une opinion catégorique, le lecteur se voit provoqué à déterminer la sienne. Les mêmes caractères de netteté et d'autorité se retrouvent dans le récit des événements. Il est vivant, nourri, varié et entraînant. Tout en donnant la première place à l'histoire des relations interétatiques, il ne néglige pas d'attirer l'attention sur les mouvements d'idées, les efforts de création artistique, les aspirations religieuses et sociales qui donnent à chaque époque sa physionomie propre.

L'intention de l'auteur, nous dit-il dans sa préface, était de fournir un instrument de travail contribuant au progrès de la recherche scientifique par la mise en évidence des résultats acquis et des obscurités subsistantes, invitant ainsi à pousser plus avant les investigations. Ce résultat nous paraît pleinement atteint. Tous les historiens de l'antiquité seront reconnaissants à H. Bengtson d'avoir mis à leur disposition un ouvrage à la fois si documenté et si personnel. V. Martin

A descriptive catalogue of the greek papyri in the collection of Wilfrid Merton FSA, edited by Sir *H. Idriss Bell* and *C. H. Roberts*. Emery Walker Ltd., London 1948.

La collection privée dont le présent recueil offre un premier choix de cinquante pièces doit son origine à l'intérêt de son créateur pour l'histoire de l'écriture grecque; c'est pourquoi il s'est appliqué à réunir des spécimens datés ou datables. Etant d'autre part en étroite relation avec une firme réputée d'arts graphiques et disposant de moyens étendus, il a tenu à donner a ce volume une présentation matérielle d'une perfection rarement atteinte: typographie, papier, illustrations, tout y est d'une qualité exceptionnelle, dépassant encore celle qu'on trouve dans la publication des papyrus Amherst. Chaque texte est accompagné d'un facsimile d'une exécution irréprochable placé à côté de la transcription dans le corps du volume, ce qui permet une comparaison commode de l'original et de la transcription. Cette dernière ainsi que l'annotation, dues aux deux savants bien connus nommés dans le titre de l'ouvrage, assurent à ce recueil une valeur scientifique au niveau de son aspect extérieur. Son contenu comprend trois textes littéraires (Homère, *Livre d'Esaïe*) et quarante documents échelonnés du IIIe siècle avant notre ère jusqu'au VIIIe de celle-ci. Les formes successives prises par l'écriture grecque en Egypte au cours de ce millénaire peuvent être facilement étudiées grâce à la disposition de l'ouvrage. Par cette publication impeccable, le possesseur de la collection et ses éditeurs ont rendu un service éminent à la papyrologie et, d'une manière générale, à la paléographie grecque. V. Martin

Robert Böhme: **Orpheus, Das Alter des Kitharoden.** Berlin 1953.

Unter Berufung auf den großen Namen des Dichters und Mysteriengründers Orpheus schon in vorklassischer Zeit geht B. gegen die von Chr. Aug. Lobeck begründete Verdächtigung aller orphischen Ueberlieferung vor. Orpheus ist für ihn historisch, älter als Homer und Schöpfer von Dichtungen, deren Bearbeitungen oder Nachahmungen er schon bei Homer, Hesiod und Sappho zu finden glaubt.

Mit theologischen Dichtungen sehr hohen Alters, die hinter Hesiods Theogonie und sogar einzelnen Partien der Ilias stehen, haben wir zu rechnen, aber etwas anderes ist deren Verkoppelung mit dem Namen des Orpheus. In B.s Hypothese ist kein Platz für Eurydikes Gatten und den Sänger der Argonauten, der offenbar neben Sagenfiguren wie Amphion gehört und von dessen zauberhaftem Spiel sehr wohl der Offenbarungsdichter und Mysteriengründer abgeleitet sein könnte. Jedenfalls liegen hier Probleme vor, welche in dem (freilich als Bruchstück publizierten) Buche B.s außer acht gelassen sind. F. Wehrli

Hermann Koller: **Die Mimesis in der Antike, Nachahmung, Darstellung, Ausdruck.** Verlag A. Francke, Bern 1954.

Zu seinen Untersuchungen hat den Verfasser das Mißbehagen darüber geführt, daß antike Denker wie Platon und Aristoteles keine bessere Wesensbestimmung der Kunst als Nachahmung zu finden gewußt hätten. So dringt er vor bis zum dionysischen Kulttanz als dem Ursprünglichen, in dem Mimesis die tänzerisch-musikalische Darstellung des Seelischen sei und der damit ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit Enthusiasmus und Katharsis begründe. Die Damonische Ethoslehre sei die theoretische Formulierung dieser Zusammenhänge, die infolge von späterer Verselbständigung der einzelnen Künste und von Mißverständnissen vergessen worden seien.

Zu dieser gelehrten, durch eingehende Interpretationen gestützten Hypothese kann nur auf breiter Grundlage Stellung genommen werden. Wenn die behauptete Verbindung von Mimesis und Ethoslehre im angedeuteten Sinn einer Nachprüfung standhält, dann muß als erstaunliche Tatsache anerkannt werden, daß die alle frühere Poetik revolutionierende Ausdruckstheorie des späten 18. Jahrhunderts von der Sophistik vorweggenommen worden ist.

F. Wehrli

Dieter Ohly: **Griechische Goldbleche des 8. Jahrhunderts v. Chr.** Deutsches Archäologisches Institut, Berlin 1953.

Die Goldbleche aus griechischen Gräbern des 8. Jahrhunderts stellen schwierigste Probleme, welche die Forschung seit bald hundert Jahren verwirren. Ohly hat sie glänzend gelöst, die Chronologie geklärt, den Stil, den man bis in jüngste Zeit für teilweise orientalisch hielt, als griechisch zu verstehen gelehrt und den ganzen Schatz würdig und sorgfältig veröffentlicht. Ein besonders schönes und beglückendes Ergebnis ist die zeichnerische Wiederherstellung einer mit Goldblech beschlagenen Lade, die als Aschenbehälter eines Vornehmen gedient haben muß. Ohlys Buch hilft, sich den Glanz der Epoche Homers vorzustellen, den man meist nur von der edlen Klarheit der geometrischen Keramik kennt, der aber auch in Elfenbein, Erz und Gold noch zu schauen ist.

K. Schefold

François Chamoux: **Cyrène sous la Monarchie des Battiades.** Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, Paris 1953.

Dieses Buch kommt sehr erwünscht. Seit Thriges *Res Cyrenensium* von 1828 ist Geschichte und Kultur Kyrenes nie mehr so eingehend dargestellt worden; unvergleichlich bleibt natürlich Wilamowitz' berühmter Vortrag von 1928. Schade, daß das Buch mit dem Sturz der Dynastie der Battiaden, um 440 nach Chamoux, schließt. Selbstverständlich sind darin die Ergebnisse der italienischen Ausgrabungen verwertet; die Texte, Herodot und Pindar, werden besprochen.

Der Verfasser zeigt eine ausgesprochen kritische Haltung gegenüber Hypothetischem, etwa der historischen Auswertung der Sagen. Er glaubt nicht, daß sich in der Sage von Euphemos und von der Ankunft der Antenoriden in Kyrene eine vortheräische Kolonisation widerspiegle (gibt es doch bisher keine Funde, die älter wären als das Datum der Gründung durch die Theräer 631); er bestreitet auch, daß in der Sage vom Ringen der Nymphe Kyrene mit dem Löwen das Lokal erst sekundär (bei Hesiod-Pindar) nach Thessalien verlegt worden sei. Im historischen Teil haben uns besonders interessiert die Ausführungen über die Vorgeschichte, über die Beschaffenheit der politischen Opposition gegen die Battiaden, das Tyrannisartige der späteren Zeit des Königtums, die Kulturblüte Kyrenes in der Epoche der persischen Oberhoheit; sodann im Kapitel, das von der Religion handelt, die Darstellung des so eigentümlichen Totenkults mit seinen Totenkapellen und «Seelensteinen». Die Geschichte der kyreneischen Skulptur hat Ch. ganz speziell studiert; er stellt fest, daß sie nach einer Zeit des Zusammengehens mit der Kunst der Kykladen ausgesprochen attischen Einfluß zeigt. Illustrationen sind dem Buch beigegeben. Dem Philologen wäre noch eine eingehendere Behandlung der kyreneischen Epik willkommen.

P. Von der Mühll

Jean Marcadé: **Recueil des signatures de sculpteurs Grecs.** Première livraison. Ecole Française d'Athènes, Paris 1953.

Der durch ausgezeichnete Arbeiten über griechische Plastik, besonders durch seine Zusammensetzungen fragmentierter Skulpturen aus Delos bekannte junge Gelehrte legt hier

den vielversprechenden Beginn eines Ersatzes für E. Löwys *Inschriften griechischer Bildhauer* von 1885 vor; er veröffentlicht in der ersten Lieferung alle inschriftlichen Zeugnisse über die Bildhauer, deren Tätigkeit in Delphi durch Inschriften bezeugt ist. Die literarischen Quellen werden nur kurz referiert, Zuschreibungen nicht besprochen, da ein reines Quellenbuch beabsichtigt ist. Wenn dann freilich die Eirene des Kephisodot doch im Münchner Typus erkannt und aus unverbindlichen geschichtlichen Erwägungen 374 datiert wird, obwohl sie nach ihrem Stil zu dem auf 362 datierten Relief, nicht zu dem von 375 gehört, bemerkt man die Grenzen der Methode. Nützlich sind die Tafeln mit Photographien der Inschriften, besonders interessant die Artikel über Daidalos, Kalamis und Lysipp. Hampes Verbindung der Sotadassignatur mit dem Wagenlenker lehnt auch Marcadé ab. Man möchte dem Werk ein rasches Fortschreiten wünschen. K. Schefold

Fouilles de Delphes. Tome II: Topographie et Architecture. *La Colonne des Naxiens et le Portique des Athéniens*, par *Pierre Amandry*; *Relevés et Restaurations*, par *Y. Fomine*, *K. Tousloukof* et *R. Will*. E. de Boccard, Paris 1953.

Minutiöse Bestandesaufnahme und Beschreibung der erhaltenen Teile der beiden Monumente zeichnen diese Veröffentlichung des Verfassers von *La Mantique apollinienne à Delphes* (1950) aus. Die ursprüngliche Höhe der ungewöhnlich schlanken Säule, welche die Naxiersphinx trug, stellt sich nun auf ca. 9,90 m. Die stilistischen Vergleiche des Kapitells und der Sphinx selbst, die, von Homolle bereits FD IV 1 (1909) 41 ff. behandelt, nicht mehr im einzelnen besprochen wird, führen den Verfasser zu einer recht zuversichtlichen Datierung zwischen 570 und 560 v. Chr. – Dem Verfasser gelang die Zuweisung von zwei ionischen Kapitellfragmenten zu der Stoa der Athener (das bei G. de Miré und de la Coste-Messelière, Delphes, Taf. 98 f., 102 auf einer Säule sitzende gehört nicht zu!). Aber die Rekonstruktion der Anlage bleibt im einzelnen voller Unsicherheiten. Einleuchtend ist A.s neue Deutung des Baus. Er erklärt die in der Weihinschrift genannten ὅπλα als die von den Athenern 478 in Kardia erbeuteten Taue von der Schiffsbrücke des Xerxes (Hdt. IX 121), die Herodot mit dem gleichen Wort zu bezeichnen pflegt (VII 25. 36; IX 115. 121). Die mit diesen in der Halle ausgestellten ἀκροτήρια wären Schiffstrophäen aus dem Sieg von Mykale. Die selbständige Errichtung dieses Weihgeschenkes durch die Athener im Gegensatz zu den kollektiven Weihungen nach Salamis und Plataiai (Apollonstatue und Schlangensäule mit Dreifuß) kündet die Emanzipation der athenischen Politik an. H. Jucker

Fouilles de Delphes. Tome II: Topographie et Architecture. *Le Gymnase*, par *Jean Janneray*; *Relevés et dessins*, par *Henri Ducoux*. E. de Boccard, Paris 1953.

Für die Publikationen der vor mehr als 50 Jahren aufgedeckten Anlage unterhalb der kastalischen Quelle waren ergänzende Grabungen nötig, bei denen der Verfasser verschiedene ältere Baureste freilegte. Diejenigen am Südende der oberen Terrasse identifiziert er mit dem für Delphi inschriftlich bezeugten Demeterheiligtum (protokorinthische Keramik). Das verhältnismäßig bescheidene, aber gut eingerichtete Gymnasium scheint im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts v. Chr. von den Amphiktyonen gebaut worden zu sein. Es wurde noch in der römischen Kaiserzeit benutzt, damals und schon vorher anscheinend vorwiegend für Vorträge von Grammatikern, Rhetoren, Dichtern und Astronomen. H. Jucker

Heraclitus: The Cosmic Fragments, edited with an Introduction and Commentary by *G. S. Kirk*. Cambridge 1954.

An dieser wichtigen Neuerscheinung wird künftig kein Erforscher der Vorsokratiker vorbeigehen. In sorgfältigster und intensivster Besprechung der in Betracht kommenden Möglichkeiten werden, nach Sinngruppen zusammengestellt, die kosmischen Fragmente Heraklits ausführlich interpretiert. Mit dem antiken Heraklitverständnis und -mißverständnis, mit der neuen und neuesten Heraklitliteratur (wir nennen Reinhardt, Gigon, Snell, Kranz, Cherniss) setzt sich K. möglichst objektiv auseinander. Er schreitet in der von der Forschung gewiesenen Richtung weiter, wobei manche angebliche Zitate ausgeschieden werden. Die «Flußlehre» fällt dahin. K. stellt sich zu denen, die auch die Ekpyrosis nicht für Heraklit gelten lassen; er betont, daß Heraklit keine Kosmogonie, sondern eine Kosmologie, eine Erklärung der Anordnung der Dinge, gab. – Ein kurzer Epilog, mit dem der Aufsatz in «Mind» 1951 zusammenzunehmen ist, beschließt das Buch, am Anfang wird die Ueberlieferung über den βίος und die δόξαι Heraklits analysiert.

Daß die Erklärung notwendig «spekulativ» bleiben muß, betont K. bescheiden. Wer schwankt nicht selber mit seinem Urteil im Verlaufe der Jahre? Zweifel habe ich z. B. gleich bei dem, was K. über das Zustandekommen von Heraklits Buch sagt. Mit dem Dank für die imponierende Leistung verbindet sich der Wunsch, der Verfasser möge seine Andeutung, er wolle auch die «anthropologischen» Fragmente Heraklits in dieser Weise interpretieren, bald erfüllen. P. Von der Mühll

Aristophanes' Frösche. Einleitung, Text und Kommentar von *Ludwig Radermacher*. 2. Aufl. besorgt von W. Kraus. Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Sitzungsberichte 198, 4. Wien 1954.

Wir sind der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften zu großem Dank verpflichtet dafür, daß sie uns den ausgezeichneten Radermacherschen Kommentar zu den *Fröschen* (in seinem vielfältigen Inhalt neuerdings schön gewürdigt durch Lesky im Nachruf auf R.: Almanach der Oesterr. Akad. d. Wiss. 102, 1952) wieder aufgelegt. Was wir vor uns haben, ist zunächst ein unveränderter Abdruck des Werkes, wie es Radermacher im Jahre 1921 herausgab, unveränderter Abdruck damit auch der umfänglichen, über den Rahmen des kommentierten Stückes hinausgreifenden Einleitung. Doch sind nun die «Zusätze und Berichtigungen», die schon dem Erstdruck beigegeben waren, ergänzt worden durch die Nachträge, die Radermacher selbst sich in seinem Handexemplar notiert hatte, und weiter sind dazugekommen, auf Grund systematischer Umschau, Hinweise auf die seit 1921 erschienene Literatur. Diese zusammengefaßten Zusätze und Hinweise, wie sie in der 2. Auflage genannt sind, umfassen jetzt 17 Seiten (gegenüber 5 S. in der 1. Aufl.). Neudruck der alten Teile und Modernisierung des Anhanges betreute pietätvoll und doch auch mit eigenem Urteil Radermachers Schüler Walther Kraus. H. Haffter

H. Gauss: **Handkommentar zu den Dialogen Platos.** *1. Teil 2. Hälfte: Die Frühdialoge.* Bern 1954 (cf. Mus. Helv. 10 [1953] 283).

Die Einleitung behandelt biographische Fragen, das Verhältnis zwischen Platon und Sokrates sowie die Datierung der Dialoge, die der Verfasser alle nach 399 entstanden sein läßt. Die Einzelinterpretation umfaßt Apologie, Kriton, Laches, Charmides, Lysis, Thrasymachos, Euthyphro, Protagoras, Io und Hippias minor; Hippias maior und Alcibiades maior werden als unecht betrachtet. Die dem Gedankengang der einzelnen Dialoge folgende Erklärung ist auf allgemeine philosophische Problematik ausgerichtet; weniger als der gedankliche Aufbau wird dabei die philosophische Bedeutung des Szenischen beachtet. Der Verfasser schreibt den Jugenddialogen gewisse biographische Absichten zu und betrachtet besonders Apologie und Kriton als im wesentlichen historisch getreue Erinnerungsschriften. F. Wehrli

Olof Gigon, **Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien.** Verlag F. Reinhardt, Basel 1953.

Auf die philosophiegeschichtliche Bedeutung von Xenophons Memorabilien hat Gigon wiederholt nachdrücklich hingewiesen; sie ist nicht geringer als die mancher namentlichen Zeugnisse auch der doxographischen Literatur. Jetzt werden diese Schätze in der Form eines durchgehenden Kommentars systematisch gehoben; die Interpretation ist von der These bestimmt, daß Xenophon die ältere sokratische Literatur sehr gut kannte, mit ihr aber im Dienste seiner literarischen Absichten frei umgegangen sei. Die wertvollen Ergebnisse des Buches wecken den Wunsch, daß es nicht bei diesem Anfange bleiben möge. F. Wehrli

Georg Luck: **Der Akademiker Antiochos.** Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1953.

Mit der 86 Nummern umfassenden Fragmentsammlung dieses von Cicero hochgeschätzten Philosophen legt der Verfasser für weitere Forschungen eine gute Grundlage. Da Cicero und andere den Antiochos weit über die namentlichen Fragmente hinaus benützt haben, sind auch die von Luck den Fragmenten vorangestellten quellenanalytischen Studien notwendig: was ist speziell aus Cicero *Tusc.* I oder *Somnium Scipionis* sowie aus Seneca *Epist.* 58 und 65 zu gewinnen? Da solche Fragen ihrerseits philosophiegeschichtliche Umsicht

fordern, handelt Luck auch eingehend und gelehrt von Antiochos' Stellung zwischen Akademie und Stoa und damit der besonders aktuellen Frage seiner Beziehung zu Poseidonios.
F. Wehrli

Le R.P. *A. J. Festugiere:* **La révélation d'Hermes Trismégiste.** *III. Les doctrines de l'âme.* Gabalda éditeurs, Paris 1953.

Zusammen mit den früheren Bänden *L'astrologie et les sciences occultes* und *Le dieu cosmique* sowie dem seither ebenfalls erschienenen *Le dieu inconnu de la Gnose* bildet das anzuzeigende Buch eine monumentale Darstellung jenes theologischen Synkretismus der Spätantike, welcher stimmungsmäßig und zum Teil auch dogmatisch das aus dem jüdischen Bereich herausgewachsene Christentum bestimmte. Für die historische Ableitung beschränkt sich der Verfasser wieder auf griechische, speziell platonische Traditionen; ein Argument dafür liefert ihm der Nachweis, daß die hermetische Seelenlehre sich inhaltlich an das doxographische Schema bei Aetius *Περὶ ψυχῆς* und Tertullian *De anima* usw. hält.
F. Wehrli

Emil Vetter: **Handbuch der italischen Dialekte.** 1. Band: Texte mit Erklärungen, Glossen, Wörterverzeichnis. Heidelberg 1953.

Dieses umfangreiche Werk faßt alle bisher bekannten italischen Inschriften samt Glossen bequem zusammen, also nicht nur die oskisch-umbrischen, sondern auch die aus Falerii, Praeneste und Tibur; dazu kommen noch einige altsabellische und sikulische Proben. Den Texten sind außer einer lateinischen Uebersetzung mehr oder weniger ausführliche Erklärungen beigegeben. Daß der Verfasser etwa bei den Iguvinischen Tafeln die moderneren Deutungen nicht selten verwirft und zu den älteren zurückkehrt, wird man bekümmert oder schmunzelnd feststellen. Leider ist aber das Schriftbild nicht so übersichtlich wie z. B. bei Buck geraten. Auch vermißt man einen kritischen Apparat, der bei einem Werk von diesem Format unmöglich fehlen darf und selbst dadurch nicht überflüssig wird, daß die unsicheren Lesungen meistens im Kommentar besprochen werden. Mit einer Darstellung der Grammatik und den unerläßlichen Tabellen, welche erst einen bequemen Vergleich mit älteren Publikationen ermöglichen, wird der versprochene 2. Band das große und willkommene Werk hoffentlich recht bald abschließen.
E. Risch

Jules Marouzeau: **L'ordre des mots dans la phrase latine.** *Tome III: Les articulations de de l'énoncé.* Les Belles Lettres, Paris 1949.

Troisième et dernier volume (mais récemment s'y est ajouté encore un *Volume complémentaire*, 1953) du grand ouvrage du maître français (I: Les groupes nominaux, 1922; II: Le verbe, 1938), ce livre est consacré aux mots adverbiaux, aux mots prépositionnels, aux accessoires et conjonctifs. Un dernier chapitre, le plus important sans doute, traite de la phrase en général, et aborde même le grand problème de la phrase et du vers. P. Schmid

Max Niedermann: **Historische Lautlehre des Lateinischen.** Dritte neubearbeitete Auflage. Carl Winter, Heidelberg 1953.

Als junger Gelehrter veröffentlichte Max Niedermann 1906 seinen *Précis de phonétique historique du latin*, ein Jahr später erschien die deutsche Fassung. Wenn das Werk heute kurz vor dem Tode des Verfassers (12. Januar 1954) nach längerem Unterbruch in 3. Auflage erscheint, so spricht es für dessen Qualität, daß es auch jetzt keinen veralteten Eindruck macht. Denn die gesamte Haltung des Buches ist trotz manchen Umgestaltungen die gleiche geblieben. Nur wurde es an verschiedenen Stellen erweitert und damit in stärkerem Maße den Bedürfnissen der Studenten angepaßt. Freilich fehlen auch jetzt die Literaturangaben, ebenso jeder Hinweis auf andere indogermanische Sprachen. Einzig das Französische oder Italienische wird zur Erklärung des lateinischen Lautstandes herangezogen, eine Beschränkung, welche allerdings nicht immer ungefährlich ist, methodisch aber große Vorteile bietet.
E. Risch

Amerindo Camilli: **Trattato di prosodia e metrica latina.** Sansoni, Firenze 1949.

M. Camilli a publié en 1943, chez le même éditeur, un manuel élémentaire, *Elementi di prosodia e metrica latina*, que ce petit volume complète et précise, ou plutôt dont il donne la

substructure. On en louera l'ampleur de vues, une ingéniosité remarquable dans l'analyse des ensembles rythmiques, et le souci de ne pas séparer la métrique des faits de langue. Des notes complémentaires, hors du cadre systématique de l'exposé, seront peut-être la contribution la plus originale de ce livre utile. P. Schmid

Adrien Bruhl: **Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde Romain.** De Boccard, Paris 1953.

In ihrer umfassenden Anlage wird diese solid gearbeitete Monographie für lange maßgebend bleiben, nicht zuletzt dank ihrer breiten archäologischen Grundlage und dem Reichtum der herangezogenen wissenschaftlichen Literatur.

Der Verfasser versteht Liber als altitalischen Vegetationsgott, der wegen gemeinsamer Wesenszüge dann mit Dionysos gleichgesetzt wurde. Von diesem Zeitpunkt an wird die Geschichte von Liber zu einem Teil der griechischen Religionsgeschichte. So findet das berühmte Senatus consultum de Bacchanalibus und seine Veranlassung eine überzeugende Darstellung als Episode der dionysischen Ergriffenheit, die in hellenistischer Zeit von der griechischen Welt aus um sich griff. Unter deren Nachwirkungen wird man mit dem Verfasser die zahlreichen bacchischen Darstellungen der pompeijanischen Wandmalerei rechnen; vom 2. Jahrhundert n. Chr. an bezeugen dann die Sepulchralkunst, die Verbreitung der dionysischen Kultvereine sowie die kaiserliche Religionspolitik eine erneute Macht besonders der Dionysos entgegengebrachten Jenseitserwartungen. F. Wehrli

Jacques Aymard: **Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica).** E. de Boccard, Paris 1951.

Dans cette somme de ce que l'on sait sur l'histoire de la chasse dans la civilisation romaine, sur sa technique, sur sa signification sociale, religieuse et morale, on trouvera, avec une masse documentaire impressionnante, des remarques révélatrices sur l'idéal de vie des Romains. Là où les textes littéraires servent de source, ils reçoivent souvent quelque illustration. L'abondance des textes, la connaissance des faits techniques, et une bonne iconographie, font que l'on consultera ce livre énorme, fruit d'une diligence qu'on ne saurait trop louer. P. Schmid

Fontes ad topographiam veteris Urbis Romae pertinentes, colligendos atque edendos cur. *Iosephus Lugli*, vol. II, libri V–VII. Istituto di Topografia antica, Roma 1953.

L'an dernier, je signalais aux lecteurs de cette revue le vol. 1 des *Fontes* (voir Mus. Helv. 10 [1953] 285). Le vol. II, qui vient de paraître, offre les textes concernant le Tibre, l'île Tibérine et les aqueducs de Rome. Mais ce serait une erreur de croire que sa portée se limite à l'hydrographie et aux travaux publics. Il suffit de parcourir, par exemple, les sources relatives aux *Tiberis descriptiones et sacra* pour se rendre compte que c'est toute l'histoire d'un thème de la littérature latine, tout un chapitre de la religion romaine dont les éléments sont mis commodément à la disposition du consultant, sans parler de l'intérêt linguistique que présentent les paragraphes sur les différentes formes du nom du fleuve et sur ses épithètes. Cet ouvrage, venant après les deux études de M. J. Le Gall sur le Tibre (voir mon compte rendu dans Mus. Helv. 10 [1953] 285), comblera les vœux de tous ceux qui ont affaire au fleuve de Rome dans l'antiquité.

La disposition générale est la même que pour le vol. I; les mêmes qualités s'y retrouvent. On attendra avec impatience la suite de l'utile répertoire de M. Lugli et de son équipe.
Juliette Ernst

Ettore Lepore: **Il Princeps Ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica.** Istituto italiano per gli studi storici. Napoli 1954.

E. Lepore, en une vaste et souvent heureuse synthèse, où sont reprises et critiquées les recherches de ses devanciers, tente de présenter le développement logique de la pensée politique de Cicéron, tout au long de ses œuvres et de sa carrière. Pour ce faire, il analyse avec pénétration, parfois subtilité, l'évolution du sens des termes-clés du vocabulaire cicéronien, en les replaçant dans leur contexte historique, en les éclairant aussi par leur équivalent grec.

Dégageons quelques idées directrices: la *concordia ordinum*, d'abord limitée à la collusion des ordres sénatorial et équestre – en 63 – se révèle vite éphémère; le doctrinaire en fera dans le *De rep.* la collaboration de tous les ordres, dans l'esprit de la constitution mixte. Vu la faillite d'une union des partis politiques traditionnels, l'*homo novus* Cicéron formulera l'exigence d'un *consensus* de toutes les forces saines et actives – liées souvent par des intérêts sociaux et économiques – les *boni*; ils se recruteraient surtout dans les classes moyennes de la cité et des campagnes et fourniraient l'élite des *optimi cives*, les nouveaux *principes*; ceux-ci en incarnant à l'échelle de la cité romaine l'idéal hellénique du πολιτικὸς ἀνήρ, en joignant l'auctoritas κατ' ἀρετήν à la *moderatio*, pourraient obvier à la carence de l'oligarchie conservatrice et écarter les périls de la dictature d'ambitieux sans scrupules. D'abord émanation d'un groupe et usant de son crédit dans le cadre des institutions, le *princeps* dans les œuvres de 45–44 – dans les *Phil.* par exemple – sera appelé à des initiatives toujours plus personnelles – *privato consilio* – en vue de sauver la liberté, c'est-à-dire de recréer sur de nouvelles bases un gouvernement modéré. Ainsi doivent s'entendre les appels à Octavien, Brutus et Cassius.

On pourrait encore citer les remarques suggestives sur le *mos maiorum* qui n'est pas un simple retour au passé, sur la date du *De Leg.* peu postérieur au *De rep.*, sur la constitution mixte plus proche de Platon et Aristote que des épigones stoïciens, etc. C'est dire tout l'intérêt de cette œuvre approfondie.

Quelques réserves s'imposent néanmoins. La pensée du politicien-théoricien a-t-elle vraiment eu un développement si logique, si harmonieux? Les palinodies, l'opportunisme, les atermoiements prolongés n'ont-ils pas causé des fluctuations importantes dans la doctrine? Faire de Curion une victime de la propagande pompéienne et l'un des défenseurs d'un réformisme modéré, œuvrant pour un retour à la légalité (p. 335) – en se basant sur les lettres de Cicéron – n'est-ce pas plutôt mettre en évidence la naïveté de notre épistolier? Regrettons enfin, malgré un index et des références précises en bas de page, l'absence d'une bibliographie générale.

Il n'en reste pas moins que ce remarquable ouvrage sera désormais une base de départ pour toutes les recherches touchant à la pensée politique de Cicéron. J.-P. Borle

Georgius Krókowski: **Quaestiones Epicae.** Travaux de la société des sciences et des lettres de Wrocław. Seria A. Nr. 46. Wrocław 1951.

Der Verfasser geht aus von der ergebnisreichen Untersuchung seines Landsmannes Zieliński über die Behandlung gleichzeitiger Ereignisse bei Homer (Philol. Suppl. 1901) und nimmt Bezug auf seitherige, nicht abschließende Ausführungen zum selben Problem bei Vergil (insbesondere von Heinze, *Virg. ep. Techn.*). Stellt Vergil gleichzeitige Ereignisse ebenso dar wie Homer, nämlich nacheinander und ohne daß die Gleichzeitigkeit des nachher Berichteten mit dem vorher Erzählten vom epischen Dichter spürbar gemacht wird? Das ist die Frage, die K. zu beantworten sucht. Vergil folgt im allgemeinen der homerischen Praxis; in den späteren Büchern der *Aeneis* aber läßt sich, wie der Verfasser zeigt, ein Verfahren erkennen, mit dem der Dichter auf früher Geschehenes zurückgreift und die Gleichzeitigkeit bewußt werden läßt. Vergil wird, meint K., dieses neue Verfahren nicht als erster verwendet haben, sondern es übernommen haben von den altlateinischen Epikern, die, dem annalistischen Prinzip verpflichtet, ihren historischen Stoff darzulegen doch wohl nur dann die Möglichkeiten hatten, wenn sie auch das zeitliche Nebeneinander von Geschehnissen deutlich zum Ausdruck bringen konnten. H. Haffter

C. Sallustius Crispus: Die Verschwörung des Catilina. Mit einem Nachwort, mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen, einem Wörterverzeichnis und einem Verzeichnis der Eigennamen von *Wolf Steidle*. Leibniz-Verlag, München 1949.

Le titre de ce petit volume indique clairement quels services on peut attendre de cette édition scolaire, établie avec beaucoup de soin. Les plus curieux d'entre les écoliers y trouveront même quelques indications sur la constitution du texte et sur la tradition indirecte, qui les feront réfléchir même là où elles demandent quelque rectification de détail (par exemple pour 49, 1. 61, 2). – Lire 13, 5 *quaestui atque sumptui*; 19, 2 *iam tum*. P. Schmid

Karl Büchner: **Der Aufbau von Sallusts Bellum Jugurthinum.** Franz Steiner, Wiesbaden 1953.

L'histoire n'est pas dans les événements, mais dans la perspective où l'homme les replace; une part essentielle de la vérité que Salluste veut nous apprendre, est contenue dans la forme

même de ses œuvres, et c'en est peut-être la part la plus personnelle. Cette forme mérite donc une étude attentive, qui révèle du même coup quelques-uns de leurs secrets les plus cachés. Ainsi l'étude de M. Büchner aboutit à quelques pages sur les intentions essentielles et ce qu'il tient pour l'idée maîtresse de Salluste historien (p. 84–89).

Une telle enquête est particulièrement délicate dans le cas du *Jugurtha*, faute de textes parallèles suffisants, et à cause de sa subtilité même. D'où le caractère contradictoire et aléatoire des résultats proposés depuis une vingtaine d'années. On ne peut discuter ici l'analyse de M. Büchner. Il a su se garder de solutions trop exclusives, fondées seulement sur la comparaison des sources parallèles, ou seulement sur l'analyse formelle et littéraire. Sans doute cette analyse formelle, sur laquelle il insiste à juste titre, pourrait-elle être poussée plus loin encore. Quoi qu'il en soit, on lira avec profit, par exemple, ses remarques sur la valeur du temps chez l'historien antique (p. 69), sur le sens que Salluste a donné aux figures contrastées de Métellus et de Marius (p. 65 et passim). Il insiste sur l'analogie du *Jugurtha* et du *Catilina* (p. 77); il faudrait marquer mieux leurs différences, tout aussi révélatrices, que d'ailleurs il n'ignore pas. Mais ses remarques sur les progrès de l'art chez Salluste invitent à la réflexion: «Im *Jug.* birgt sich eine stärkere Subjektivität und persönliche Durcharbeitung des Geschehens hinter sachlicherer Darstellung» (p. 83). P. Schmid

Michael Grant: **Roman Imperial Money.** Nelson, London 1954.

L'auteur s'est proposé de fournir au philologue le moyen de s'initier sérieusement aux problèmes de la numismatique impériale; il donne à son exposé la forme du commentaire de quelques pièces (88 monnaies, qui s'échelonnent de l'époque d'Auguste à la fin des Sévère, cependant que les planches apportent un abondant et excellent matériel de comparaison) choisies de façon à donner une vue d'ensemble sommaire, mais relativement complète, en tenant compte également des questions de principe et des évolutions chronologiques.

On reconnaîtra la parfaite maîtrise de M. Grant surtout dans son exposé historique des progrès du système monétaire sous Auguste (chap. 3–5), dans son analyse des émissions provinciales et des types spéciaux (chap. 6–8). Deux problèmes généraux sont traités à part: celui des abstractions et des figures symboliques (*Personifications*, chap. 9–12), et celui des émissions commémoratives ((chap. 13–15). Les index, l'illustration, comme en général l'exécution matérielle de ce volume, méritent tous les éloges. P. Schmid

Jean Béranger: **Recherches sur l'aspect idéologique du principat.** Verlag F. Reinhardt, Basel 1953.

Dieses ergebnisreiche und überzeugende Werk beruht auf umfangreichen Vorarbeiten, für welche in dieser Zeitschrift (Vol. 5 [1948] 178) der Aufsatz *Le refus du pouvoir* zeugt. Es lehrt uns, welch großen Anteil an der Ideologie des Prinzipats die politische Propaganda und Fiktion hatte, und daß man deswegen seine Terminologie nicht so systematisch interpretieren darf, wie es in der Forschung vielfach geschehen ist. F. Wehrli

Jean Colin: **Juvénal, les baladins et les rétiaires d'après le manuscrit d'Oxford.** Sonderabdruck aus den Atti della Accademia delle Scienze di Torino 87 (1952/53).

Der Verfasser versucht die Echtheit der ungefähr 30 Verse zu erweisen, die im Bodleianus Canonicianus XLI aus dem 11. Jahrhundert auf den Vers 365 der sechsten Satire Juvenals folgen. Er stützt sich einerseits auf ein von ihm konstatiertes Gleichgewicht in der Länge der einzelnen Abschnitte der Satire (je ungefähr 34 Verse), anderseits fußt er auf einer eingehenden Einzelinterpretation des fraglichen Abschnitts; er sucht das Verständnis im Einzelnen – und das ist das Neue, das er zur Erklärung im Prinzip beibringen möchte – aus Bilddenkmälern und aus der Kenntnis der sozialen Verhältnisse zu gewinnen. Zur Interpretation der fraglichen Versgruppe und zur Kenntnis des Gladiatorenwesens hat er zweifellos manches beigetragen; ob er die Echtheit hat erweisen können, erscheint jedoch fraglich. E. Liechtenhan

Cornelius Tacitus, Germania. Text und Namenverzeichnis von *H. Haas*, Einleitung von *K. Meister*. Heidelberger Texte. Lateinische Reihe 23. Kerle-Verlag, Heidelberg 1952.

Eine Ausgabe, umsichtig betreut und ausgestattet, wie wir es für die Reihen der Heidelberger Texte gewohnt sind (sollte man nicht in einem Eigennamenverzeichnis, das so viele

Völkernamen enthält, durch Kürze- und Längezeichen diese Namen den Schülern und auch anderen Benutzern etwas mehr mundgerecht machen?). Die klare und instruktive Einleitung zeugt von warmem Interesse für die beiden Partner, den beschreibenden Römer und die beschriebenen Germanen, wie dies seinen besonderen Sinn hat bei einem Verfasser, der nahe der ehemaligen Grenzscheide des Limes beheimatet ist. Natürlich darf auch ein Text, der wie der vorliegende vor allem praktischen Zwecken dienen will, die kritischen editorischen Zeichen enthalten; den 'Namensatz' freilich hätten wir lieber ohne das Kreuz (es steht nicht an derselben Stelle wie im neuesten Teubner-Text) gesehen. H. Haffter

Peter Wolf: **Vom Schulwesen der Spätantike. Studien zu Libanius.** Verlag für Kunst und Wissenschaft. Baden-Baden 1952.

Zahlreiche in Uebersetzung vorgelegte und kommentierte Libaniusstellen schließen sich zu einem Gesamtbild vom Unterrichtswesen des 4. Jahrhunderts zusammen. Dieses umfaßt die Tätigkeit des Grammaticus, welcher von den Klassikern vor allem die Dichter erklärt sowie die des sogenannten Sophisten, der für die stilistische Ausbildung die alten Prosaautoren braucht. Libanius macht uns außerdem mit der Rivalität zwischen den griechischen Lehrern der Rhetorik bekannt, die um ihre Schüler kämpfen müssen, weil das Latein als vordringende Reichssprache und die juristische Schulung der Advokaten der rein formalen rhetorischen Ausbildung den Vorrang streitig machen. F. Wehrli

Joachim Vadian, Lateinische Reden. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Matthäus Gabathuler*. Vadian-Studien, Untersuchungen und Texte, 3. Verlag der Fehrschen Buchhandlung, St. Gallen 1953.

Nicht nur daß in dieser Ausgabe lateinische Reden aus der Zeit des Humanismus ediert sind, darf das Interesse von uns klassischen Philologen wecken. Es ist vielmehr der Herausgeber einer aus unserer Zunft und seine Edition daher nach den uns vertrauten Grundsätzen durchgeführt. Und wie Gabathuler im Vorwort vermerkt, ist seiner Arbeit die freundliche Hilfe von Harald Fuchs und Alfred Hartmann zuteil geworden.

In derselben Reihe der «Vadian-Studien» waren 1945 als erstes Heft erschienen: *Vadianische Analekten* von Werner Näf. Darin für uns wichtig, außer verschiedenen weiteren Aufschlüssen zum persönlichen und literarischen Humanistentum Vadians, besonders die Zusammenstellung von Vadians Vorlesungen an der Universität Wien und von Vadians Publikationen (auch Texteditionen) während der Wiener Zeit. H. Haffter

Mitteilungen

Anzeigen

Professor Demetrius J. Georgacas, University of North Dakota, Macnie Hall Apt. 3, Grand Forks, N.D. (USA), gibt bekannt, daß er im Auftrag der amerikanischen Zeitschrift Classical Weekly eine die Jahre 1939–1954 umfassende kritische Bibliographie der Forschung auf dem Gebiet der griechischen Sprache vorbereitet. Er bittet zu diesem Zweck Verfasser von in Betracht kommenden Arbeiten, ihn auf diese hinzuweisen, ferner ihm womöglich Separata davon oder solche von Besprechungen zukommen zu lassen.

Fräulein Dr. Juliette Ernst, Redaktorin der Anné Philologique (11 Avenue Montsouris, Paris XII), bittet die Autoren wissenschaftlicher Publikationen auf dem Gebiete der Altertumswissenschaft, ihr Titel und Verlag derselben beim Erscheinen mitteilen zu wollen.

Die Redaktion

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

François Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*. E. de Boccard, éditeur, Paris 1953. 417 S. 27 Tafeln.

Cicéron, Discours, tome VIII: *pour Cluentius*, texte établi et traduit par Pierre Boyancé. Les Belles Lettres, Paris 1953.

Démosthène, *Plaidoyers politiques I*, texte établi et traduit par O. Navarre et P. Orsini. Les Belles Lettres, Paris 1954. 222 S.

Le R. P. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, III: *Les doctrines de l'âme*. J. Gabalda et Cie, éditeurs, Paris 1953. 314 S.

Josef Fink, *Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileja*. Münstersche Forschungen, Böhlau-Verlag, Münster-Köln 1954. 89 S.

Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I: *Altertum und Frühmittelalter*. Evangelischer Verlag AG Zollikon-Zürich 1954. 475 S.

Fouilles de Delphes, tome II: *Topographie et architecture. La colonne des Naxiens et le portique des Athéniens* par P. Amandry. 128 S. 41 Tafeln. *Le gymnase*, par Jean Jannoray. 91 S. 30 Tafeln. E. de Boccard, éditeur, Paris 1953.

Günther Freymuth, *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*. Akademie-Verlag, Berlin 1953. 43 S.

H. Gauss, *Handkommentare zu den Dialogen Platos*. I 2: *Die Frühdialoge*. Verlag Herbert Lang, Bern 1954. 215 S.

Michael Grant, *Roman Imperial money*. Thomas Nelson & Sons Ltd. London 1954. 307 S. 40 Tafeln.

Heraclitus, The cosmic fragments, edited with an introduction and commentary by G. S. Kirk. University Press, Cambridge 1954. 423 S.

Gilbert Highet, *Juvenal the Satirist*. Oxford University Press 1954. 373 S.

J. H. H. A. Indemans, *Studien over Theophrastus*. Diss. Amsterdam 1953. 139 S.

Hermann Koller, *Die Mimesis in der Antike, Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Verlag A. Francke, Bern 1954. 231 S.

W. J. W. Koster, *Traité de métrique Grecque suivi d'un précis de métrique latine*. Verlag Sijthoff, Leiden 1953. 379 S.

Ernst Langlotz, *Aphrodite in den Gärten*. Verlag Winter, Heidelberg 1954 (Sitz.ber. Heidelb. Akad.) 52 S. 10 Tafeln.

Ettore Lepore, *Il princeps Ciceroniano e gli ideali politici della tarda reppublica*. Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli 1954. 448 S.

Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum, vol. I fasc. 2: *actoratus – aequatio*. Polska Akademia Nauk, Warszawa 1953. Sp. 141–300.

Attilio de Lorenzi, *Cronologia ed evoluzione Plautina*. Quaderni filologici V, Istituto della stampa, Napoli 1952. 219 S.

Otto Luschnat, *Zum Text von Philodems Schrift De musica*. Akademie-Verlag, Berlin 1953. 36 S.

Wilhelm Luther, *Weltansicht und Geistesleben*. Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung der philosophischen Sprachanalyse an Beispielen aus der griechischen Geistesgeschichte von Homer bis Aristoteles. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. 112 S.

K. Marót, *La Boétie et son caractère «Hésiodique»*, Acta Ant. Hung. tome I fasc. 3–4. Budapest 1953. p. 261–320.

Gerhard Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*. Diss. Erlangen 1953.

Dino Pieraccioni, *Morfologia storica della lingua Greca*. Vallecchi editore, Firenze 1954. 250 S.

G. Redard, *Recherches sur XPH, XPHΣΘAI*. Etude sémantique. Editeur Honoré Champion, Paris 1953. 120 S.

Arnold von Salis, *Die Kunst der Griechen*. Artemis-Verlag, Zürich 1954. 328 S.

Peter Wolf, *Vom Schulwesen der Spätantike*, Studien zu Libanius. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1952. 99 S.